

Cioran

Solitude et destin

*Traduit du roumain
par Alain Parnis*

ARCADES
GALLIMARD

CIORAN

SOLITUDE ET DESTIN

*Traduit du roumain
par Alain Paruit*



GALLIMARD

Titre original :

SINGURATATE SI DESTIN

© *E.M. Cioran, 1991.*
© *Éditions Gallimard, 2004,*
pour la traduction française.

Est-ce moi ? N'est-ce pas moi ? Je reste perplexe devant les années, les événements et tant de mots ayant un sens ou n'en ayant pas. Comment ne serais-je pas contaminé par un inépuisable orgueil, par la foi en moi et par la victoire sur la peur du ridicule ? À la vérité, je croyais en moi, je m'étais arrogé un destin et ma tension intérieure était entretenue par un tourbillon à la fois raffiné et sauvage. Mon secret était simple : je n'avais pas le sens de la mesure. Au fond, c'est la clé de toute vitalité.

EMIL CIORAN
Paris, le 16 juillet 1990

La volonté de croire

Les grandes illusions qui accompagnaient le mouvement religieux contemporain ont disparu pour la plupart. Non pas qu'il fût complètement artificiel et donc artificiellement amplifié. Mais ce qui le déterminait – et qui relevait beaucoup d'un certain formalisme – a ruiné la confiance dans la sincérité du vécu religieux.

Quel sens peut avoir le mouvement religieux pour la culture contemporaine ? Il peut signifier soit un épuisement intérieur de son fond productif, soit une rupture avec ses présuppositions. Dans un cas comme dans l'autre, il en symbolisera la structure et les possibilités intimes. L'épuisement de la culture moderne est assez évident pour ceux qui comprennent le processus latent des cultures, processus que nous connaissons grâce au caractère symbolique des valeurs qu'elles produisent.

L'impossibilité d'en produire de nouvelles, de créer spontanément et librement, l'orientation vers le perspectivisme historique et l'éclectisme, voilà ce qui dévoile le sens du moment final dans la vie d'une culture. Si elle est peu religieuse, son attirance pour la religion témoigne de sa déchéance, de son rapprochement de la mort, de la rupture de son équilibre intérieur ou, comme je le dis ci-dessus, de la rupture avec ses présuppositions.

La culture moderne, individualiste et rationaliste, est dépourvue de ce qui constitue l'essence de la sensibilité religieuse : l'esprit contemplatif. De son absence, et de celle d'une orientation vers l'essentiel, dérive aussi l'absence totale du sens de l'éternité. L'homme moderne, éminemment actif et optimiste, est intégré dans le devenir, il le vit effectivement, et c'est probablement pourquoi il n'y réfléchit plus. Il n'est pas étonnant que Hegel soit le seul philosophe moderne à avoir manifesté une profonde compréhension pour le devenir. D'où le culte qu'il vouait à Héraclite.

Dans la culture moderne, la religion a été adaptée et transfigurée de telle sorte qu'elle a perdu ce qui fait sa spécificité. Aussi le mouvement religieux contemporain ne représente-t-il pas une forme organique du vécu ; il résulte surtout de l'impossibilité de produire désormais des valeurs nouvelles, impossibilité manifestée dans l'orientation vers des valeurs religieuses non pas parce qu'elles pourraient être créées et vécues, mais parce qu'elles constitueraient une région, une sphère de valeurs auxquelles nous aspirerions. Lorsqu'on ne peut plus créer, lorsqu'on ne peut plus rien produire, on doit fatalement changer d'orientation. Ce qui ne se fait pas de manière artificielle, mais pas non plus de manière organique formelle.

En d'autres termes, ce ne sont pas le fond de la vie, le contenu proprement dit qui changent, mais la direction, les tendances générales et les aspirations, ce qui compose le caractère formel et général de la vie spirituelle. Le mouvement religieux contemporain ne part pas d'un fond organique et irrationnel de la vie, mais il n'est pas non plus artificiel ; il est l'expression d'une volonté de croire, de nature formelle. Cette volonté de croire est spécifique et constitutive des intellectuels contemporains orientés vers la religion. Il y a là un désir d'absolu, un désir de s'arrêter dans l'illimité, de briser l'ordre accablant des cadres étroits de la vie, de dépasser le relatif et l'historique.

Le mouvement religieux, tel qu'il s'est présenté ces deux dernières décennies, est caractérisé par une réaction aux catégories de compréhension de la vie que la culture moderne a produites tout au long de son processus de formation. Pour que cette réaction acquière la signification d'une étape importante, il faudrait qu'elle parte d'une structure irrationnelle de vie et qu'elle représente une formule organique. Mais c'est précisément ce qui lui manque.

La volonté de croire signifie en fait une séparation entre les valeurs et leurs créateurs, une dissension entre des éléments qu'il aurait fallu primitivement unifier. Les créateurs de valeurs en ont ici la perspective, mais non le vécu. La volonté de croire est l'expression de cette orientation perspectiviste, qui n'est nullement créatrice. Le mouvement religieux contemporain est une tentative de rompre avec la culture moderne en voie d'épuisement, mais il n'a rien d'un commencement de vie (notamment parce que, au lieu de produire des valeurs nouvelles, il se dirige vers les valeurs religieuses comme vers quelque chose qui lui est extérieur). L'extériorité et la transcendance des valeurs qui marquent la volonté de croire de la conscience contemporaine expliquent, à qui est un familier de la théorie de la culture ou de l'axiologie, la stérilité de ce mouvement. S'il a suscité d'extraordinaires illusions, elles étaient dues à l'absence de perspective des enthousiastes qui, fascinés par l'ambiance trop tapageuse dans laquelle il est apparu, n'ont pas su le jauger. Si l'on ne comprend pas l'évolution d'une culture dans son intégralité, on ne peut pas comprendre le sens de ses moments particuliers.

I

Ces lignes, où je vais essayer d'esquisser la physionomie spirituelle de l'intellectuel roumain, dissiperont chez certains bien des illusions, notamment celles qui flattent l'enthousiasme futile et mal étayé du public roumain. Il faut détruire toutes les illusions et tous les espoirs qui ne reposent pas sur des données positives. S'illusionner, c'est troubler l'optique réelle, tenter de substituer à l'observation objective un monde dont la validité est subjective, parce qu'il est issu des exigences de notre conscience et non pas de notre adaptation aux réalités concrètes. Voilà pourquoi j'aborderai l'état des choses sans nulle présupposition liée à notre orgueil national, à notre fierté ethnique, pour présenter une simple esquisse du sujet – quiconque est doué de courage et d'objectivité trouvera dans la vie quotidienne l'illustration de mon propos. Mais la plupart de nos compatriotes sont incapables de renoncer aux illusions et aux préjugés qui leur ont été inculqués dans les écoles, lesquelles – il en est ainsi en Roumanie – ne cultivent aucunement la liberté de l'esprit ni l'indépendance de l'individu. Élevé dans un pareil milieu, qui osera regarder les réalités en face ? Fort peu de gens. Bien que nous nous vantions tous de notre esprit critique et de notre indépendance spirituelle, un très petit nombre réussit à s'affranchir des anciens cadres de vie qui obscurcissent notre conscience. Notre individualisme n'en est pas un à proprement parler, il est une atomisation des consciences individuelles. L'individualisme authentique suppose un style de vie intérieure profond, dont nous sommes incapables. Que ce soit un mal, personne ne le conteste ; mais que ce soit une réalité que ne pourra redresser aucune mesure artificielle, aucun effort national, personne ou presque ne le concédera. Et ce, en raison d'un restant d'illusion, en raison d'une compréhension de la nécessité, de la logique interne des choses qui peuvent être constatées, mais non redressées.

L'intellectuel véritable est celui qui se tourmente, qui souffre, qui a définitivement renoncé à la quiète existence bourgeoise. La vie bourgeoise est une vie sans conflits intérieurs, une vie étale, sans perspectives. Dans un cadre pareil, l'intellectuel est une caricature. Ce qui doit le caractériser, c'est la peur de l'équilibre, de la tranquillité, la peur d'entrer dans des formes, dans des moules immuables, qui constituent une mort précoce.

Tout homme ayant une vie intérieure veut que la mort le trouve *vivant*, et non à moitié mort. Les gens qui n'ont plus rien à dire, qui ne peuvent pas dépasser les formes dans lesquelles ils sont entrés, doivent se suicider.

Il y a à la base de la vie intérieure un tragique des plus douloureux, qui réside dans l'antagonisme entre les tendances à se figer dans des moules, à accomplir son destin intérieur, ce qui équivaut à la mort, et les aspirations à renouveler sans cesse sa vie spirituelle, à se maintenir dans une fluidité permanente, à fuir la mort. Ce tragique est essentiel pour la vie intérieure et il doit constituer le support qui en expliquera toute la problématique.

L'intellectuel roumain est caractérisé par l'absence d'une vie intérieure profonde, par l'absence d'un style intérieur. Il n'a pas de conflits intérieurs ; ou, si jamais il en a, ils sont résolus si facilement que, par là même, ils s'annulent et perdent leur caractère tragique et douloureux. On voudrait voir un intellectuel – peu importe qui – faire un éclat. Mais non, pas un geste de révolte, pas

une tentative pour briser la monotonie de la vie et, enfin, pas une page de sincérité totale, dans laquelle l'homme se regarderait en face. C'est là un signe de déficience de la vie intérieure, de manque de préoccupations profondes ; et cette déficience trouve une expression évidente dans le fait que presque aucun de nos intellectuels n'ose juger librement des choses, telles qu'elles se présentent à lui, préférant se renseigner sur ce que « d'autres » en ont dit. Pour cette raison, on ne voit paraître en Roumanie que des livres d'interprétation ou, pour être précis, de compilation. Quelle ironie du sort que de mourir conscient de n'avoir jamais rien pensé, de s'être contenté de résumer prosaïquement les idées d'autrui !

Un professeur bucarestois s'est posé un jour cette question : Où sont ceux qui, ces derniers cinquante ans, sont allés à l'étranger pour étudier, par exemple, la philosophie ?

L'explication de cette situation est la suivante : nous sommes dépourvus de l'énergie intérieure sans laquelle rien d'original ne peut être créé et dont l'absence explique pourquoi l'intellectuel roumain se contente d'exposer la pensée des autres. L'absence de cette énergie intérieure, que nous ne pouvons pas produire artificiellement, puisqu'elle est le résultat d'un dynamisme interne dans la vie des cultures, fondement de tout processus de création, cette absence conduit à une conclusion pénible que je me dois de formuler, quitte à n'obtenir l'accord de personne : nous serons obligés de ne faire que des compromis en matière de culture.

II

L'affirmation selon laquelle nous ne créerons jamais une culture originale, dont les valeurs tireraient leur unité organique d'une communion avec les présuppositions et les éléments essentiels fondant toute culture importante, paraîtra téméraire à beaucoup, car elle concerne les données de l'avenir, sur lesquelles nous ne pouvons faire d'autres considérations que problématiques. Dans le cas qui nous occupe, cette critique ne joue pas ; en effet, il ne faut pas confondre le destin d'un individu, flexible et ayant de multiples possibilités de transformation, avec celui d'une culture, dont le développement se réalise toujours de manière nécessaire, selon un agencement interne immuable.

L'unité intérieure caractérise les grandes cultures, les cultures originales ; elle nous permet de présumer leurs virtualités. Bien que les conjectures sur l'avenir soient moins justifiées à propos des petites cultures, issues d'un amalgame d'éléments hétérogènes, il serait erroné d'y renoncer. Certes, nous ne saurions affirmer que les intellectuels roumains ne créeront pas de valeurs, mais seulement que celles-ci ne s'élèveront jamais au rang des créations profondes et originales. Étant donné que nous ne traitons ici que de la physionomie spirituelle de l'intellectuel roumain, nous ne développerons pas davantage le problème de la structure des cultures.

Une question, cependant, doit trouver sa réponse : Comment pouvons-nous parler d'une culture de l'avenir alors que nous vivons dans les courants de décadence de l'Occident ?

Plus personne, ou presque, n'a de doute sur la faillite de la culture moderne, individualiste et rationaliste, sur l'épuisement du fond de productivité spontanée, sur le remplacement du vécu naïf par le perspectivisme historique, sur l'impossibilité de produire des valeurs nouvelles, sur la nécessité de se résigner au compromis le plus simple. Qui pourrait supposer que nous saurons créer une culture originale, alors que ce qui devrait en constituer les éléments originels et essentiels est entièrement emprunté à une culture en décadence ? La réaction traditionaliste de l'après-guerre n'est aucunement justifiée. Garder la tradition à l'égard de quoi ? Serait-ce à l'égard d'une culture que nous n'avons jamais eue ? Oubien, comme l'affirment certains milieux traditionalistes, à l'égard du caractère

spécifique de notre nation, seul créateur, le reste étant artificiel, étranger ? Ce caractère spécifique est-il véritablement créateur ? Personne ne se demande pourquoi nos intellectuels sont tellement stériles ; ne seraient-ils pas issus de cette paysannerie sur le compte de laquelle nous nous faisons trop d'illusions ? Pour constituer un élément de la totalité des biens d'une culture, chaque création doit être le fruit d'une méditation personnelle. Or, l'intellectuel roumain est dépourvu même de cette préoccupation. La méditation personnelle est un signe d'inquiétude, laquelle est la source et le mobile de la création.

Pourtant, me dira-t-on, il y a des exceptions. Certes ; mais on n'a pas à les considérer quand on esquisse les grandes lignes d'un type. On ne trouve pas en Roumanie d'intérêt pour le savoir en soi, pour les joies qu'il peut engendrer. Il est tenu pour un moyen de parvenir et même, autant que possible, de parvenir au plus vite. Chose très intéressante, l'intellectuel roumain lit jusque vers sa vingt-cinquième année, pour ensuite exploiter ses lectures, faites selon une sélection fort discutable. Cela prouve que nous n'avons pas organiquement tendance à nous informer, à assimiler un maximum de culture. Même chez ceux qui continuent à étudier toute leur vie, on ne rencontre pas la curiosité éclectique qui fait lire avec une joie égale un livre de philosophie, d'art ou de science. La spécialisation au paroxysme est un signe de stérilité. Chez nous, elle est le résultat de l'impossibilité de vivre plusieurs unités de valeur.

Il y a parmi les caractéristiques de l'intellectuel roumain une certaine finesse d'observation et une capacité de saisir vite, capacité remarquée et appréciée par les étrangers, qui la citent en premier quand ils nous adressent des louanges.

Cette capacité, qui fait des Roumains d'excellents moralistes (dans le sens que les Français donnent généralement à ce mot), a son revers : en se contentant de saisir immédiatement le réel, l'intellectuel roumain abandonne l'analyse et l'approfondissement. Il y a là un défaut organique : presque personne ne suit rien jusque dans ses éléments ultimes. Aucune idée n'est analysée, décomposée selon ses parties constitutives, en remontant tout son processus de formation, ni confrontée à d'autres afin de préciser sa structure ou de déterminer son point de départ. Alors, saisir intuitivement et directement, chose superficielle chez les Roumains, les dispenserait donc d'analyser et d'approfondir ? Personne ne trouve significatif que nous ne puissions rien créer d'original et de profond dans la métaphysique ni dans la musique, les domaines qui illustrent de la manière la plus vivante et la plus concluante le caractère d'une nation et son style intime ?

Nous devons nous affranchir des illusions et des chimères, qui sont toujours des signes de faiblesse, d'émasculation. La physionomie de l'intellectuel roumain telle qu'elle est présentée ici provoquera les regrets des uns, la défiance des autres. Ils n'auront que partiellement raison, car personne n'est responsable : notre vie spirituelle, dont la nature part d'une substructure irrationnelle, qui ne peut pas être modifiée, explique toutes les anomalies que j'ai évoquées à propos de l'intellectuel roumain. Pour celui qui comprend le déterminisme inéluctable de la vie des cultures, des petites comme des grandes, les regrets ne sont pas moins vains que les condamnations.

La psychologie du chômeur intellectuel

Selon les perspectives de la vie bourgeoise, la psychologie du chômeur apparaît sous un jour des plus étranges.

Le chômage intellectuel est jugé anormal.

Il en résulte une scandaleuse incompréhension de ce qui est la note intime du chômeur intellectuel, de ce qui forme sa structure profonde, insaisissable de loin.

Le problème de la psychologie du chômeur intellectuel est beaucoup plus important qu'on ne le pense. C'est une illusion de croire qu'il se pose seulement pour un certain laps de temps, qu'il est dû à la conjoncture, qu'il ne relève pas de l'intérêt général.

En vérité, la mobilité et l'inconscience de la vie contemporaine, révélées aussi bien par les créations spirituelles que par les attitudes quotidiennes, sont exprimées on ne saurait mieux par le chômeur intellectuel, par la complexité des tourments et des incertitudes qui lui sont propres.

Aujourd'hui, la vie de l'individu est beaucoup plus compliquée et incertaine qu'auparavant. Le chômeur n'est pas seulement celui qui ne trouve pas d'emploi, mais également celui qui n'est pas sûr du sien. D'un point de vue strictement matériel, ce dernier n'est pas un chômeur à proprement parler, mais, si l'on considère l'incertitude dans laquelle il vit, le supplice que lui infligent des perspectives aléatoires, il est caractéristique et révélateur de la psychologie du chômeur.

Contrairement à l'homme des générations précédentes, l'homme contemporain illustre un style de vie imprégné, dans ses éléments essentiels, de la psychologie du chômeur. Jadis, l'individu était – biologiquement autant que socialement – intégré organiquement dans la vie. Il était en quelque sorte l'homme substantiel, dont la consistance intérieure atteignait à la fixité, l'homme fermé aux voies du devenir comme à celles de la dissolution, l'homme pour lequel le temps n'importait nullement, car on n'imaginait pas qu'il y eût des obstacles à la réalisation de ses possibilités latentes. L'intégration organique conduit à un sentiment intime de l'être, qui n'est autre chose que la source de l'attitude contemplative. L'individu est en accord avec lui-même.

Il ne connaît le sentiment d'une anarchie personnelle qu'au moment où les chemins de la vie sur lesquels il s'est engagé sont contraires à sa destination originelle, à sa particularité subjective. L'anarchie a pour source le processus de désintégration, qui définit la vie du chômeur. L'homme substantiel demeure dans un seul et même cadre de vie. D'où son homogénéité intérieure. D'où également le fait qu'il est conséquent dans ses gestes et ses attitudes, ce qu'on ne rencontre plus aujourd'hui que chez peu de gens, et pas chez les meilleurs. Être conséquent signifie d'une certaine façon se fermer à la multiplicité des aspects de la vie, leur opposer des réactions identiques. Mais cela signifie autre chose aussi : une pauvreté intérieure. Or, ce qui caractérise le chômeur intellectuel, en tant qu'expression typique de notre époque, c'est la plénitude intérieure résultant des contradictions dans lesquelles il vit. Comme il ne se meut pas dans un seul cadre de vie, comme il est contraint de passer par toutes sortes d'expériences, d'assimiler des contenus de vie sans rapport étroit entre eux, son axe intérieur se déplace sans cesse. N'est-ce pas là la source du déséquilibre ? Celui-ci n'est-il pas tout simplement la rupture de l'axe intérieur ? ! Certes, c'est un pas en direction de la limite ; mais, quand on s'intéresse aux éléments spécifiques et fondamentaux, ce procédé est nécessaire.

Ce qui constitue le caractère douloureux et impressionnant de la psychologie du chômeur, c'est son

mécontentement envers lui-même, mécontentement qui a son origine dans le fait que, la vie dressant trop d'obstacles devant lui et l'obligeant à s'adapter à des ambiances variées, il dévie de sa ligne intérieure, de sa destination d'origine. Lorsque l'homme agit dans un sens opposé à celui qui lui est propre, le mécontentement est à son comble. La liberté est illusoire si l'individu n'est plus lui-même. L'esprit eschatologique de la culture contemporaine a été engendré par l'épuisement du fond productif de la culture moderne, mais également, en grande partie, par l'exaltation des intellectuels chômeurs. Il y a, dans leur esprit anxieux et tourmenté, de tristes pressentiments, des pressentiments de fin. L'esprit eschatologique apparaît toujours dans les cultures finissantes, qui ont entamé le processus de leur épuisement. Mais tandis que, chez d'autres, le pressentiment de la fin prend les formes mélancoliques du regret, chez les intellectuels chômeurs il prend celle, étrange et démoniaque, de l'amour de la fin, dans l'attente exaltée, joyeuse, d'un effondrement prochain.

De quel droit pourrions-nous exiger des chômeurs intellectuels qu'ils soient solidaires des valeurs traditionnelles, d'une culture qu'ils ont dépassée ? Une prétention pareille n'aurait aucune justification. En définitive, nous devons envisager les choses telles qu'elles sont, sans nous encombrer des préjugés de ceux qui recherchent des solutions. Il n'y a pas au monde d'hommes plus égarés et plus trompés que ceux qui courent après des solutions. La vie a son sens ; les solutions sont juste bonnes pour les moralistes. Et ce n'est certainement pas un hasard si l'esprit de notre temps est rebelle à toutes les tentatives normatives en matière de morale. Car on ne veut plus vivre conformément à des normes, on ne veut plus s'engoncer dans des cadres transcendant la vie. Face au caractère national et impérialiste de la vie, le système des normes n'a plus aucune valeur. Chercher à leur soumettre l'intellectuel chômeur serait une illusion. Il possède une psychologie trop compliquée pour que les valeurs traditionnelles conservent à ses yeux la moindre validité.

Une forme de la vie intérieure

La profondeur de la vie intérieure ne se mesure pas selon les critères quantitatifs d'une riche information en extension, mais selon le critère qualitatif d'un vécu intense des problèmes. Une caractéristique du fait culturel en général, c'est que son élément créateur et productif dépend de valeurs dont la qualité baisse quand elles gagnent en extension. Aussi y a-t-il presque contradiction quand on parle de culture démocratique. Lorsque l'extension les universalise, les valeurs sont vécues superficiellement et non organiquement ; elles se maintiennent sur un plan extérieur à l'homme. Pour ce qui concerne la vie intérieure, la quantité des problèmes n'est pas significative ; seule compte l'intensité avec laquelle on vit certains d'entre eux. Or, l'incapacité de les vivre témoigne, chez la plupart des gens, d'une déficience fondamentale de la vie intérieure, également présente chez ceux qui ont fait des études. Côté le savoir ne les a pas conduits au contact intime d'une idée pour laquelle ils vivraient et dont l'illustration deviendrait une sorte de justification de leur existence. Il ne s'agit pas là de l'idéalisme pratique dont on parle tant. « Idéaliste » est un qualificatif applicable aux naïfs, aux velléitaires qui ne méritent que le mépris, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils veulent. Celui qui nous intéresse ici, c'est l'intellectuel pour lequel il est vital de résoudre un problème, celui qui en intègre les éléments dans le quotidien et qui, de ce fait même, élimine le faux dualisme structurel opposant les exigences de l'homme problématique à celles de l'individu biologique. Un trait essentiel de l'homme problématique réside dans sa tendance à objectiver dans les aspects de la vie quotidienne le tissu intime des idées qui le préoccupent, de sorte que telle ou telle parcelle de réalité, indifférente pour l'homme ordinaire, acquiert à ses yeux un caractère symbolique. Lorsque Goethe dit que tout ce qui est passager n'est que symbole, il n'exprime rien d'autre que l'anxiété de l'homme problématique devant les multiples facettes de la vie. L'homme commun les voit *en tant que telles*, détachées de toute participation métaphysique ou fonctionnelle à une totalité qui le dépasse.

Les contenus particuliers de la vie sont maintenus dans leur individualité. La mentalité naïve a pour caractéristique de ne pouvoir aller au-delà de l'individualisation de la chose donnée. Du coup, elle ne se pose pas de problèmes. Par contre, l'homme que ce genre de choses tourmente a une tout autre perspective ; d'où le caractère tragique de son existence. Le substrat de l'esprit problématique est un tragique dont la valeur se manifeste dans le renoncement au pathétique, qui signifie toujours l'impossibilité d'assigner une limite à ce qui nous répugne.

La nécessité d'un problème central se justifie également d'une autre façon dans une vie vouée à l'étude. Si l'on se penche sur plusieurs problèmes appartenant à des domaines variés, sans qu'il y en ait un de central, il sera impossible de les faire converger vers un sens commun et valable.

Ceci explique la dissipation précoce de certains intellectuels. La source intime, et non pas extérieure, de l'échec se trouve dans l'impossibilité d'unifier les éléments disparates, de les rassembler autour d'un point de convergence. Rien de paradoxal à cela : ces intellectuels sont des hommes détruits par les problèmes. Les exemples fournis à cet égard par la vie sont tragiques et impressionnants. Cependant, leur destruction a pour origine une déficience intime.

Au fond, ce qui nous répugne – et ceci explique que nous n'ayons aucun souvenir de nos contacts avec les hommes de savoir –, c'est l'absence de passion pour les problèmes centraux, tandis que les problèmes secondaires s'y rapportent par une sorte de participation. Il y a des gens qui ont écrit de très nombreux livres, mais dont on ne peut rien dire. Alors, plutôt que d'ajouter aux fiches d'une

bibliothèque des mentions sans aucun intérêt, mieux vaut rien. Il y a des gens qui ne s'aiment vraiment pas, puisqu'ils ne savent pas apprécier l'unicité de chaque être humain. Ou bien seraient-ils trop peu *uniques* pour s'apprécier eux-mêmes ?

Seul le retour vers soi-même confère une valeur à la vie intérieure. Se passionner pour des problèmes centraux signifie se retrouver dans les formes objectives de la pensée. Voilà comment on rencontre la subjectivité *au-delà* de l'aspect formel de la pensée.

Du succès

Un homme sincère m'a confié que, n'ayant eu que des succès dans sa vie, il n'a pas pu acquérir la conscience de sa valeur personnelle, de ses possibilités et de leurs limites. Cet aveu contenait implicitement l'affirmation que le succès est une voie des illusions, qu'il obscurcit le processus de l'analyse intérieure, du dépouillement intime, en créant au-dessus des réalités un monde fictif d'aspirations non fondées. S'illusionner joue un rôle essentiel dans la psychologie du succès. On interprète les opinions objectives – issues de sources douteuses parce qu'elles sont le plus souvent intéressées – comme des réalités subjectives, indépendamment de leur valorisation extérieure. Lorsqu'on s'illusionne, les opinions d'autrui sont interprétées de manière *existentielle*. Aussi les hommes comblés de succès n'ont-ils jamais une juste perspective de l'ordre des valeurs. Ignorant la valeur extérieure, ils ignorent également la valeur intérieure ; ils ne connaissent pas les autres et ils ne se connaissent pas eux-mêmes. De sorte qu'ils s'enthousiasment pour tous les aspects de la vie. L'enthousiasme caractérise les gens superficiels, pour lesquels il n'y a pas de limites objectives à l'action ni de barrières à leur extravagance de réformateurs. N'ayant pas le sens des réalités, de l'ordre objectif des choses, de la nécessité, ils s'illusionnent en permanence, ce qui signifie au fond qu'ils sont infatués de leur personne. L'absence d'une conscience de la valeur personnelle est la source de toutes les anomalies que présente la vie sociale. En effet, leur origine ne doit pas être recherchée seulement dans la structure objective de la vie sociale, qui n'est que l'aspect extérieur et objectif de raisons d'ordre intérieur relevant d'une structure psychique. Il ne faut jamais oublier la connexion entre le fait psychologique et ses objectivations. Il est impossible de connaître la vie sociale sans de profondes intuitions anthropologiques. La théorie matérialiste de l'histoire a le défaut de négliger l'étude de l'homme tel qu'il se présente objectivement.

Les menus succès de la vie mènent l'homme à un état artificiel où l'existence est considérée comme un agréable bercement, sans obstacles et sans renoncements. L'homme nourri de succès a ceci de caractéristique qu'il ne souhaite pas sa réalisation intérieure, qu'il n'aspire pas à se rapprocher du fonds intime et originel qui constitue la spécificité de son individualité particulière.

Tandis que les insuccès sont d'une fécondité impressionnante dans la vie. Ils ne détruisent que les êtres dénués de consistance, les êtres qui n'ont pas une vie intense, qui ne peuvent pas renaître. C'est-à-dire la grande catégorie des ratés, qui, n'ayant pas suffisamment de vitalité pour surmonter une déchéance temporaire, la rendent permanente. L'absence d'un noyau interne conduit à une mort précoce.

Les insuccès développent l'ambition de la réalisation personnelle, du dépassement de soi. C'est pourquoi ils sont un moyen – que peu de gens désirent – de se connaître et de produire quelque chose. Le moyen le plus sûr de réussir honorablement dans la vie, c'est de savoir éveiller en soi de grandes ambitions ; les succès n'en éveillent pas. Au contraire, ils paralysent quand ils se suivent sans discontinuer. Ceci explique pourquoi les grands favoris de la vie sont des figures antipathiques. N'ayant pas eu à opposer de résistance personnelle aux événements, ils n'ont nécessairement pas eu l'occasion de prendre la mesure de leurs forces. Ce sont des gens qui donnent des conseils et qui font « de la morale », ce qui témoigne d'une profonde incompréhension de la vie.

Pour le commun des mortels, pour l'homme de la rue, le succès est le seul critère de la valeur. C'est apprécier uniquement la fonction sociale de l'action, qui n'est certes pas insignifiante ; mais

qui n'est pas essentielle. Il convient de considérer également le facteur intime, car il se trouve à l'origine de l'action. Le succès peut être pour lui un échec, dont il ne se rend pas compte. Les critères ne constituent pas des étalons immuables, des cadres de référence transcendants : ils sont aussi relatifs que les actions qu'ils veulent encadrer dans des catégories ou, tout simplement, juger.

Si Picasso est caractéristique de notre époque (nous entendons par là les dernières décennies) par sa mobilité et son esprit protéiforme, par les nombreux courants auxquels il a participé sans être capable de trouver une consistance spirituelle, Kokoschka n'en est pas moins représentatif par l'anxiété et l'effervescence auxquelles il a donné une expression hautement dramatique. Il y a dans toute son œuvre une insatisfaction permanente, une peur du monde et de l'avenir qui font penser que, dans sa vision, l'homme n'est pas issu du monde, qu'il est tombé, désorienté, dans une existence étrangère à sa nature. Son anxiété est si forte qu'elle devient significative en elle-même, comme expression autonome, l'individu qui l'éprouve se transformant en simple symbole d'un état d'âme essentiel. Si l'on parle d'art abstrait chez Kokoschka, c'est seulement dans ce sens qu'on peut le faire, à propos de l'absolu conféré à l'expression, et non de la pureté formelle ou du schématisme linéaire. Car l'art abstrait a pour caractéristique de réduire le linéaire jusqu'à le nier. Celui-ci n'est présent que là où une expression ou un vécu acceptent la forme, là où il y a adéquation entre les délimitations formelles et le contenu objectivé. La présence du linéaire indique presque toujours un équilibre intérieur, une maîtrise de soi et une harmonie possible. C'est une existence close, qui trouve des réserves et des possibilités en elle-même. Les époques classiques ont toujours connu un épanouissement du linéaire. Lorsque les lignes disparaissent et que le contour se fait illusoire, tout idéal de type classique devient impossible. La conscience anarchisante de Kokoschka (nous ne considérons ici que le peintre, et non l'auteur dramatique) a détruit la consistance psychique de l'homme en nous le montrant prisonnier dans le tourbillon d'un chaos. Le tourment et les remous intérieurs deviennent constitutifs du monde extérieur. Il ne s'agit pas seulement d'un chaos intérieur, mais également d'un chaos extérieur. À cet égard, Kokoschka n'est pas un isolé. Je ne puis parler de ces choses sans revoir un tableau fascinant de Ludwig Meidner, *Paysage apocalyptique*, qui présente la vision d'un monde où les objets, animés d'un élan absurde, ont quitté leurs cadres normaux, d'un monde où le chaos est la norme et dont l'intention est la folie. Cette apocalypse n'est pas religieuse, elle n'a pas pour objet le salut, elle est au contraire le fruit du désespoir. Aucune lueur n'apparaît dans les ténèbres que révèle cette vision, ni aucun espoir de rédemption dans l'âme livrée à la désolation. L'art de Kokoschka est une expression de la désagrégation psychique. L'absence du linéaire ne trouve-t-elle pas là une plus profonde justification ? La désagrégation psychique refuse la consistance formelle et annule le contour. Cela implique la fluidité picturale et l'interpénétration des éléments dans la continuité et la mobilité qualitatives. Mais, ici, la peinture est portée au paroxysme. Jusque-là, elle était un moyen de remarquer les nuances, et l'individuel participait à une totalité qualitative sans représenter un isolement au sein de cette totalité. Chez Kokoschka, elle est une révolte, une expansion de tous les éléments dans une tension démente, une explosion qualitative de tout un continent. À quoi pourrait encore servir l'équilibre des nuances ? À rien. C'est pourquoi l'on peut parler d'un naufrage de l'art pictural dans la peinture de ces dernières décennies, ce qui rendra possible un retour du linéaire, d'ailleurs visible dans les nouvelles tendances de l'architecture fonctionnelle.

Les insuffisances techniques formelles constatées dans l'œuvre de Kokoschka ne sont pas dues, comme on l'a affirmé à tort, à une incapacité artistique ; elles sont conditionnées par une vision axée sur les origines du monde, elles en sont le résultat. Le saut dans le chaos et le néant, essentiel pour

cette perspective, élimine toute problématique du formel. *Der irrende Ritter*⁽¹⁾ annule du point de vue thématique le souci de la forme. Le balancement dans le chaos, qui est la substance de ce tableau, nous dévoile une volupté dans le désespoir, un ravissement fou dans la chute, une extase du néant.

Un masochisme métaphysique mêle la volupté au phénomène de la désagrégation et trouve du plaisir dans le chaos cosmique. Lorsque le néant est vécu dans l'art, c'est que l'équilibre vital est gravement ébranlé. Tout ce qu'a créé Kokoschka révèle une désintégration de la vie, tourmentée, suppliciée jusqu'au point où se fondent tragédie et caricature, terreur et grotesque. L'anxiété continuelle est le chemin le plus sûr vers le chaos et le néant.

Lucian Blaga : « L'Éon dogmatique »

(Éditions Cartea românească, Bucarest, 1931)

Disons-le d'emblée : cet ouvrage de Lucian Blaga⁽²⁾ fait partie des quelques bons livres écrits en roumain qui mériteraient d'être traduits à l'étranger. Pour notre culture, il constitue un événement. Apporte-t-il à son développement une contribution de valeur ou est-il une simple manifestation exotique ? Voilà ce à quoi nous allons tâcher de répondre. Il est de notre devoir d'examiner tout ouvrage dans lequel se réalise le travail d'un penseur d'élite.

Lucian Blaga étudie le dogme dans sa structure interne, dans sa charpente logique, et non comme symbole religieux, avec des sens provenant de la foi et de l'activité religieuse. Il convient d'éliminer également les connexions avec une quelconque collectivité, avec les éléments qui ne conduisent pas à un jugement purement intellectuel. Ce procédé d'élimination résulte de l'impossibilité de définir le dogme par un fait lui étant extérieur. L'apparition des dogmes est un signe de crise de l'intellect, de renonciation à l'intellect, sans qu'il soit renoncé pour autant aux formulations sur un plan intellectuel. Le dogme est une formule intellectuelle qui transcende la logique. Lorsque Philon affirmait que les existences secondaires, en émanant de la substance primaire, ne provoquaient aucune diminution de celle-ci, il exprimait brillamment cette transcendance.

À ce dépassement par le dogme correspond une tendance à réagir contre l'excès de rationalisation de l'esprit humain, qui anéantit la sphère du mystère à force de la réduire. Les dogmes tendent à maintenir le mystère métaphysique.

Puisque Blaga se penche sur la constitution formelle du dogme, le problème du mystère métaphysique ne représente pas un domaine de détermination plus proche. Ce qu'il paraît entendre par mystère métaphysique n'est, me semble-t-il, rien d'autre qu'un fond d'irrationalité de l'existence. L'irrationnel n'est pas accessible au vécu intuitif qui, s'il ne nous donne pas de certitudes généralement valables, nous offre cependant le fondement, le centre originel et vivant de toute activité vouée à la construction de la métaphysique. Lucian Blaga a tendance à se cantonner sur un plan de réduction abstraite des éléments vivants, ce qui me fait penser qu'il n'écrit jamais une philosophie de la vie ; opinion confortée par son amour tout intellectuel du mystère métaphysique. C'est peut-être la raison pour laquelle son œuvre poétique plaît mais *n'impressionne pas*.

Revenons au dogme. Il est engendré par la superposition de deux procédés : le premier est l'établissement d'une antinomie et le second sa transfiguration. « Dieu est, sous le rapport de son essence, un et multiple en même temps », voilà une antinomie.

Le dogme provoque la scission des termes solidaires. La solidarité logique immanente à la structure des concepts est attaquée dans son mécanisme intime. Le dogme ne modifie pas le sens même des notions, mais leurs rapports, de sorte qu'elles paraissent, en dehors de leur fonction logique, tendre à un je-ne-sais-quoi transcendant. Pour l'idéation, pour la formule dogmatique, la scission des termes solidaires, qui est l'expression de l'antinomie transfigurée, constitue l'élément la différenciant de l'antinomie dialectique. Pour préciser le sens de l'antinomie dogmatique et celui de

l'antinomie dialectique, il est nécessaire de connaître leur façon de se rapporter au concret. L'antinomie dogmatique n'est pas vérifiée dans le concret : toute la structure de celui-ci refuse le paradoxe dogmatique. Dans le cas de l'antinomie dialectique, le concret est la justification suprême. « Inexistence – existence – devenir » se conçoit dans le concret ; au contraire, la synthèse dogmatique : « une substance peut perdre de la substance et garder pourtant son intégrité » est rejetée par le concret. Les paradoxes dogmatiques sont des paradoxes tant sur le plan logique que sur le plan concret ; les paradoxes dialectiques, seulement sur le plan logique. L'antinomie dialectique (par exemple : existence – inexistence) se synthétise dans le « devenir ». Le « concept synthétique » n'existe pas dans l'antinomie dogmatique. La solution de l'antinomie dogmatique est réalisée en postulant une sphère transcendant la logique et elle se manifeste dans la « transfiguration ».

Ce qui distingue le dogme des analogies mathématiques de la dogmatique, c'est qu'il inclut des concepts de connaissance dirigés objectivement, intentionnellement ontologiques, alors que les analogies demeurent dans le pur domaine du quantitatif. Le dogme est un produit de l'intellect extatique. Que peut-on dire de cet intellect ? Il a pour caractéristique de transcender le concret, ce qui détermine un enrichissement dialectique permettant de formuler un je-ne-sais-quoi transcendant.

À la différence de l'intellect extatique, l'intellect enstatique se maintient dans le cadre de ses fonctions logiques normales ; il en organise les antinomies latentes et peut même admettre un transcendant non catégoriel. L'intellect enstatique a produit la métaphysique de ces derniers siècles. Celle de l'avenir aura recours aux méthodes de l'intellect extatique, le rétablissant ainsi dans ses droits. On pourrait trouver certaines analogies entre l'intellect extatique et l'intuition intellectuelle dont parlaient les romantiques. Étant donné que l'élimination du catégoriel en tant que tel n'existe ni dans l'intellect extatique ni dans l'intuition intellectuelle, l'objection portant sur le caractère inexprimable de l'intuition devient illusoire. Et puis, Lucian Blaga a étudié Schelling, comme le montrent ses précédents ouvrages.

Il est intéressant de voir quelle est la position adoptée par la pensée dogmatique à l'égard du problème du transcendant. Selon elle, il ne peut être ni rationalisé ni construit, mais il est formulable. Sa formulation dans le dogmatisme n'enlève pas au transcendant son caractère de mystère. Dans le cadre de l'hyperconnaissance, l'esprit humain réduit au minimum le mystère cosmique ; dans le cadre de l'hypoconnaissance, il tend à le fixer à sa profondeur maximale.

Selon Lucian Blaga, on voit se manifester à notre époque tous les signes avant-coureurs d'une recrudescence et d'un développement de la pensée et de l'esprit dogmatiques. Les affinités entre notre époque et l'époque hellénistique, où l'esprit dogmatique commençait à croître, sont présentées par l'auteur sous un jour intéressant, qui rappelle les recherches de morphologie de la culture. C'est un mérite essentiel de Blaga d'avoir introduit en Roumanie les problèmes de philosophie de la culture tels qu'ils sont conçus en Allemagne.

Il apparaît cependant nécessaire de renoncer dans une certaine mesure à la prétention de considérer la dogmatique au-delà de toute réflexion anthropologique ou culturelle et historique. Dans cette perspective, la dogmatique me semble résulter d'une crise et d'un déséquilibre intérieurs ; il y a un acte de décision tragique dans l'essence de l'acceptation de la dogmatique (considérée dans un sens un peu plus étroit). Si Lucian Blaga avait écrit un chapitre sur Kierkegaard, nous aurions eu également l'image de cette *attitude* dogmatique intime. Nous pensons que, d'un point de vue historique, l'attitude dogmatique n'est pas propre seulement à un monde qui naît, mais tout aussi bien à un monde en décadence. Alors, est-il encore nécessaire de préciser que l'étude de Lucian Blaga est indispensable pour qui veut comprendre certains aspects de la problématique du présent ?

Simon Frank : « Gestalt und Freiheit in der griechischen Orthodoxie⁽³⁾ »

(Dans le volume *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, herausgegeben von Paul Tillich. Zweites Buch des Kairos-Kreises. Darmstadt, 1929, Otto Reichl)

Le philosophe russe Simon Frank est connu dans le monde occidental grâce à sa brochure *Die russische Weltanschauung* et aux études publiées dans la revue allemande de philosophie de la culture *Logos*, où il a résumé ses principes de théorie de la connaissance précédemment exposés en russe.

Ses considérations sur l'orthodoxie sont assez intéressantes pour qui veut pénétrer la vision philosophique qui la sous-tend et son contenu spécifique, doctrinal et confessionnel, qui ne se révèle que dans une perspective philosophique.

L'une des particularités historiques de l'orthodoxie est de ne pas avoir de théologie sanctionnée par l'Église. Et ce, en raison de la prédominance de l'élément mystique dans la religion. Bien plus, le christianisme orthodoxe ne possède pas de doctrine sanctionnée par l'Église sur l'essence de l'Église elle-même. De là dérive l'absence d'une instance empirique qui décréterait les décisions immuables sur les questions controversées. On a affirmé que les conseils œcuméniques étaient pour les orthodoxes l'équivalent de la papauté pour les catholiques. Frank le conteste et précise que l'« opinion publique » constitue l'autorité suprême dans l'Église orthodoxe ; seuls sont infallibles le corps de l'Église, son unité supratemporelle. Il n'y a pas d'infailibilité dans les expressions temporelles et déterminées.

L'idée de liberté chez les orthodoxes ne peut être précisée qu'en la rapportant à celle des catholiques et des protestants. Dans le catholicisme, l'individu est assimilé, par les structures supra-individuelles, par l'organisation objective, à une totalité qui le transcende. Cette assimilation n'est pas organique, elle vient du dehors et annihile la liberté intérieure. Une totalité abstraite et homogène provoque un appauvrissement du riche contenu de l'individualité. Dans le protestantisme, la liberté individuelle prime ; les structures supra-individuelles et objectives sont réduites à l'inconsistance et extériorisées par rapport au fond subjectif de la vie. L'orthodoxie réalise la liberté dans la synthèse de l'individuel et du général, dans une unité substantielle et interne avec la racine ontologique de l'esprit. Dans l'ontologie orthodoxe, la valeur et l'existence ne constituent pas une dualité irréductible comme dans les conceptions de l'idéalisme axiologique, elles sont au contraire identiques. La vérité et la rédemption sont identiques à l'existence véritable. Pour la philosophie idéaliste de l'Occident, l'aspiration à la valeur ou à Dieu est essentielle ; pour l'ontologie orthodoxe, exister en Dieu constitue la seule possibilité de réalisation. L'homme considéré comme séparé de Dieu, des racines et de la structure ontologique de l'existence, n'a aucun sens ni aucune valeur. (C'est pourquoi une anthropologie pure est impossible dans le cadre de la religion.) L'homme ne se réalise qu'en accédant à la divinité, en étant en rapport avec elle. *Der Begriff Mensch ist der Begriff eines Wesens, das von vornherein schon in Beziehung zu Gott gedacht wird* (p. 337) L'homme isolé, qui ne participe pas de manière vivante et intérieure à la réalité ontologique, est une existence suspendue, privée de finalité transcendante. Loin de perdre si peu que ce soit de ses forces en s'intégrant dans l'Église, l'individualité, entendue dans son sens religieux-ontologique, y gagne en intensité. Simon

Frank cite ces mots du philosophe Komiakov : « L'Église – c'est-à-dire aussi les apôtres et le Christ lui-même – n'est pas pour l'orthodoxe une autorité extérieure, mais sa *vie*. »

L'orthodoxe ajoute à l'intériorité du protestant l'unité de l'Église, maintenant ainsi l'équilibre de sa vie dans ce qu'elle a de plus profond.

L'intimité vivante qui unit l'orthodoxe à la réalité transcendante explique l'absence d'une problématique particulière du rapport entre la grâce et la liberté. Si cette problématique a connu le riche développement que l'on sait en Occident, cela provient du dualisme et de la tension existant entre l'homme et la divinité, tension qui a revêtu dans le catholicisme un aspect tragique dû à l'impossibilité de se rapprocher intimement de la divinité. Le tragique de l'inaccessibilité de Dieu n'existe pas dans l'ontologie orthodoxe.

Erwin Reisner

et la conception religieuse de l'histoire

Une œuvre est importante non seulement en raison des solutions qu'elle apporte à la cristallisation d'une attitude ou au dépassement d'un déséquilibre, mais également en raison de sa manière de poser les problèmes, de trouver des connexions ou d'établir des affinités. Dans ce cas, le contenu qui révèle un sens intéresse moins que la perspective selon laquelle ce contenu est envisagé. Ce processus de scission, qui sépare l'élément concret et substantiel de l'élément formel et schématique, est réalisé à la lecture des livres avec lesquels on a peu d'affinités, mais qui ne nous laissent pas indifférents, car ils sont essentiels pour une attitude dont l'extériorité par rapport à un vécu subjectif et spécifique n'exclut pas qu'on reconnaisse leur valeur. Les considérations d'ordre historique et psychologique n'apparaissent qu'à cette occasion ; elles ne proviennent jamais d'une participation vivante et immanente à un contenu de vie ou à un livre, comme objectivation d'un vécu, cette participation constituant, par ailleurs, un idéal dont la réalisation est illusoire.

L'ouvrage d'Erwin Reisner, *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht. Grundlegung einer christlichen Metaphysik der Geschichk* (1929), appartient à la catégorie des livres caractérisés ci-dessus, qui sont essentiels pour une attitude et donc intéressants en tant que tels. L'importance de Reisner réside avant tout dans le fait qu'il a vécu intensément et tragiquement les incertitudes de notre temps, qu'il a eu recours à des convictions extrêmes afin d'éviter les compromis. Le courage dans les idées mène à des limites ; seul peut résister celui qui a des possibilités en soi. L'éclectisme est toujours le signe d'une déficience intérieure, d'un manque de productivité vivante, remplacée par un entendement vaste, mais stérile du point de vue de la création. Reisner a tiré toutes les conclusions de l'anti-intellectualisme. Dans un précédent ouvrage, *Das Selbstopfer der Erkenntnis*⁽⁴⁾ (1927), il indique que l'intellect est l'organe de la problématique et de la mort, qu'il n'y a qu'un *problème*, celui de la mort, qui est aussi le seul objet de la pensée. La vie ne connaît aucun problème, car il n'existe rien en dehors d'elle. Dans son nouveau livre, Erwin Reisner affirme que ce qui définit la pensée philosophique, c'est le fait d'attribuer l'absence de caractère immédiat et originel des choses au moi intellectuel, lequel se rend compte, de la sorte, que la dépréciation de l'objectivité réside en lui-même. La pensée scientifique enlève leurs qualités aux choses pour les rendre intelligibles ; la pensée philosophique, en méditant sur le sujet, y trouve l'origine de la négation et le nie, comme auparavant il a lui-même nié les objets. La conscience philosophique doit s'occuper de ce moi qui nie et qui se nie lui-même, sans reconnaître par là une valeur extérieure.

De ce fait, toute philosophie de la valeur devient impossible. La philosophie doit se borner à montrer que tout ce qui est négatif, dénué d'élément vivant, est dû à l'aperception intellectuelle et elle doit établir de cette manière la phénoménalité des lois catégorielles de la nature. L'acte d'auto-affirmation du moi dans la réflexion provoque une diminution de la valeur du toi, du monde, c'est-à-dire l'objectivation d'un élément non moins justifié, originel. L'état primordial suppose un équilibre entre le moi et le toi, qui est possible uniquement en amour. La séparation du sujet et de l'objet entraîne le conditionnement et le conditionné, la destruction de la spécificité de l'élément objectif. Là se trouve l'illusion du moi, que la philosophie doit démontrer. L'attitude philosophique n'a d'autre

sens que de renoncer à s'illusionner et à croire à l'impossibilité du fait existentiel. L'histoire résulte d'une rupture de l'équilibre initial, d'un processus de divergence des éléments primitivement unis. Elle n'est qu'une voie du déséquilibre. L'histoire, comme le dit Reisner, est le huitième jour, celui qui a suivi la chute dans le péché. L'état paradisiaque impliquait l'harmonie avec Dieu et avec le *toi*, différente de la froide objectivité transcendante et qui gardait avec le moi une communion immanente fondée sur une identité de structures.

Cette perspective historique est contraire à la perspective habituelle. L'historien part lui aussi, nécessairement, de la conception d'une homogénéité et d'une indifférenciation primitives ; la divergence entre la vision religieuse et la vision courante apparaît quand se pose le problème de la valorisation. Car si, dans la conception religieuse, l'état initial est un état de perfection, d'unité accomplie, d'harmonie paradisiaque, dans la conception historique proprement dite, ce sont des éléments qui se développent seulement au cours de la vie historique. La liberté, par exemple, n'a de sens dans la conception usuelle que si elle se réalise dans un processus progressif. Pour Reisner, qui résume la conception qu'a de l'histoire la métaphysique religieuse du christianisme, tous les concepts, les idéaux et les valeurs que nous projetons dans le passé historique ou dans l'avenir sont tirés hors du cadre historique et déplacés vers le phénomène ayant précédé l'histoire. L'origine de celle-ci se trouve dans le péché. C'est pourquoi elle a la signification d'une expiation. Le péché d'Adam n'est pas celui d'une seule personne : nous sommes tous Adam. Au moment de son péché comme à celui de sa mort, il ne s'apparaît pas à lui-même comme une personne isolée, il se sent éparpillé dans l'espace et le temps, dans la multiplicité des individus mortels. La chute dans le péché entraîne la perte de l'éternité et la plongée dans le courant du temps. Le passage de la phénoménalité au phénoménalisme de l'histoire est l'ouvrage du temps. Comme tout homme religieux, Reisner a tendance à dépasser le temps, à aller au-delà. L'homme religieux n'aime pas le devenir en tant que tel, sa fluidité irrationnelle, le processus immanent du déroulement continu, l'aspect démoniaque de la création et de la destruction sans finalité transcendante. Vivre dans le présent, à condition que sa structure nouménale soit intemporelle, voilà le but de l'homme religieux. La contemplation religieuse vit la valeur pour elle-même, au-delà de la relativité. Vivre dans le temps, dans l'histoire, c'est vivre dans le relatif. La religion n'a de sens que si elle se trouve au-delà de l'historicité. Cette opinion de Karl Barth repose notamment sur le fait que vivre la religion en la pensant située dans l'histoire, donc comme une donnée temporelle, c'est dénaturer son essence et son sens métaphysique. La séparation faite par Reisner – d'ailleurs propre à la théologie dialectique (Barth, Gogarten, Brunner) – entre religion et civilisation est très suggestive. Il réfute la conception de Spengler sur une opposition polaire entre culture et civilisation. La culture est un compromis. Elle est moitié religion, moitié civilisation. Au sein d'un monde technique, elle crée des valeurs comme une sorte de dédommagement, de compensation pour quelque chose de perdu, dont la reconquête et le rétablissement exigent un sacrifice plus grand et plus radical. La culture naît au moment où l'homme éprouve le besoin de faire un sacrifice ; mais elle ne réalise pas le sacrifice intégral. Le degré de chute de l'humanité indique le degré de culture. La civilisation et la religion se situent cependant dans un dualisme irréductible. Si la religion vise à l'éternité, la civilisation est pure temporalité. La religion suppose servir, la culture créer, la civilisation travailler.

Reisner distingue dans le processus historique trois époques classiques, qu'il caractérise selon leur rapport à Dieu, au toi et au moi.

L'état paradisiaque originel est suivi de la première époque classique (l'Antiquité), soit le péché contre Dieu, de la deuxième (le Moyen Âge), soit le péché contre le toi, et de la troisième (l'idéalisme allemand), soit le péché contre le moi.

L'admiration et le ravissement devant le mythe prométhéen caractérisent l'attitude de l'Antiquité envers Dieu. Prométhée représente la première réaction illusionnelle contre la divinité. L'orientation collectiviste vers la communauté, vers le toi, détruisait chez l'homme la perspective de la transcendance. Mais alors, comment expliquer l'esclavage ? Il n'est possible que là où il n'y a pas d'opposition entre le moi et le toi, là où la relation avec son prochain est dépourvue d'une problématique profonde. « L'esclave de l'Antiquité n'est pas l'opprimé que nous imaginons ; il le serait seulement s'il était *notre* esclave. »

Au Moyen Âge, la communauté perd son sens d'intermédiaire permettant à l'individu de s'élever jusqu'à Dieu. Là où la communauté commence à se considérer comme une pure institution terrestre, elle ne place plus sa finalité en elle-même, elle la reporte sur les individus.

Dans le monde moderne, la prééminence de la musique, le protestantisme, la philosophie kantienne ont mené à un individualisme excessif, qui implique au fond la négation de l'individu.

Nous n'entrerons pas dans le détail des analyses de Reisner, très subtiles et originales, car elles ne nous éclairent pas de façon essentielle sur le sens qu'il donne au processus historique.

Celui-ci a-t-il la convergence dont parle l'auteur ? Est-il justifié de se rapporter à quelques éléments seulement ? Il est nécessaire, pour préciser cette question, de déterminer la conception anthropologique de la religion. Selon elle, la valeur de l'homme historique ne réside pas dans le fait qu'il est historique, mais dans sa relation avec un principe métaphysique, relation qui peut être réalisée soit individuellement, soit par le processus de l'humanité. Cependant, ce processus, puisqu'il indique une finalité, doit dépasser l'histoire en tant que telle. L'homme n'a de sens que s'il va plus loin que lui-même, s'il n'est plus lui-même. Dans l'anthropologie religieuse, la négation de l'homme c'est le nier, nier son essence concrète.

Lorsque Reisner parle de la chute de l'homme due à la création du temps et de son élévation implicite jusqu'à la subjectivité absolue, cela signifie tout simplement la négation de l'homme dans son acception usuelle. Pour nous, l'homme n'a de valeur que parce qu'il a créé la *conscience* dans le processus historique. L'apparition de la conscience détermine en même temps la source de la douleur. Mais n'oublions pas que la primauté de l'homme dans l'univers réside dans *Y acceptation* de la douleur. L'homme est un animal qui ne peut pas retrouver son équilibre. L'anthropologie religieuse tombe dans le paradoxe de vouloir affranchir l'homme de l'humanité, de l'histoire, de vouloir le sortir de lui-même, ce qui signifie une appréciation dans la perspective de la transcendance, perspective dont est issue la convergence de l'histoire. Évidemment, Erwin Reisner ne conçoit pas cette convergence comme l'expression d'une totalisation, d'une sommation progressive unilinéaire, comme dans la vision purement dynamique de l'histoire chez les positivistes, vision fautive parce qu'elle ne comprend pas les structures culturelles dans leur essence, au-delà des conditionnements historiques, c'est-à-dire non encloses dans une progression unilinéaire, et qu'elle conçoit la convergence de l'histoire dans un rapport avec le principe métaphysique et avec les éléments *toi* et *moi*. La voie du jugement est l'expression de cette idée de la convergence.

Nous trouvons beaucoup plus juste la conception selon laquelle l'homme vit dans l'histoire et crée une somme de valeurs, après quoi ils meurent, lui et les valeurs. On ne saurait surmonter ce tragique de l'homme. Car la voie du salut est une illusion. Le relativisme définit le style intérieur de l'homme moderne. Reisner a une conception très intéressante du relativisme historique. Selon lui, il ne serait pas le début d'une admiration pour le passé, mais la fin de toute histoire, la fin de la croyance à la valeur de la productivité du temps et de toute la réalité temporelle. Nous trouvons beaucoup plus évidente la conception selon laquelle le relativisme historique n'est rien d'autre que l'expression de la morale d'une époque décadente, morale qui apparaît à l'agonie des grandes cultures, quand,

sceptique et blasé, incapable désormais de créer parce que les valeurs culturelles sont épuisées, l'esprit se cantonne dans un perspectivisme qui exclut l'attachement irrationnel à un nombre limité de valeurs. Reisner interprète les phénomènes de décadence d'une culture comme des symboles de la décadence de l'histoire. Les premiers chrétiens croyaient à l'imminence de la fin du monde.

L'eschatologie, parce qu'elle correspond à un profond vécu intérieur et n'est pas conçue seulement sur un plan abstrait, n'est jamais engendrée par une considération et une perspective universelles. Un tourment intérieur rapproche la fin et le jugement de l'environnement, immédiat et limité, de l'homme. La froide considération, qui se rend compte du caractère inéluctable du devenir historique et de son noyau irrationnel qui produit des formes de vie sans consistance, se succédant peu à peu et donnant le spectacle démoniaque de la vie historique, que nous parons tous d'illusions, cette considération envisage le monde seulement comme un devenir dû à un équilibre intérieur. Quant à la perspective de la fin, elle n'existe pas, parce qu'il est difficile de trouver un sens transcendant dans l'irrationalité.

Le sentiment eschatologique est étroitement lié à la révélation. Reisner parle de la révélation qui survient à la fin. La révélation intérieure implique la suppression de l'histoire, la disparition de l'illusion de l'individuation, du temps. Le rétablissement du présent par le dépassement du passé historique, la reconquête de l'éternité par l'expiation du péché ramènent l'homme à sa situation originelle. Pour l'homme religieux, la vraie vie apparaît aux confins de la vie. Alors, qu'est-ce que la mort ? Lorsqu'il parle de la culture égyptienne comme d'une culture de la mort, Reisner établit un dualisme irréductible entre la vie et la mort. Certes, la vraie vie apparaît pour l'homme religieux au-delà de ce que nous appelons la seule vie essentielle, mais la mort comme phénomène n'est-elle pas incluse dans les prémisses de la vie ? Pour Reisner, comme pour le christianisme, la mort est transcendante et non immanente à la vie. Tout le complexe cultuel de la procession funèbre dérive au fond de la conception de transcendance de la mort. La mort est quelque chose qui se place entre une vie apparente et la vraie vie et elle se trouve au-delà de l'une comme de l'autre. Si l'idée de mort n'est pas déterminable avec précision dans le christianisme, cela est dû entre autres au fait que la mort délie, sans qu'on sache par quelles voies, puisque, outre le paradis, l'enfer aussi représente la *vraie* vie. Seule la vie *d'ici-bas* n'est pas la vraie. On s'explique donc pourquoi l'histoire n'est pas plus vraie pour le christianisme. Mais il ne faut pas la juger dans la perspective de la transcendance. La perspective d'une anthropologie immanente est la seule à pouvoir nous rapprocher de sa structure.

Auguste Rodin

Parmi les grands artistes, Rodin est celui dont l'art engage le moins notre fond originel, notre nature intime. Son indépendance à l'égard des valeurs spécifiques de la subjectivité, à l'égard du vécu personnel qui se révèle à notre vision intérieure, explique pourquoi l'art de Rodin se prête plus que tout autre à une contemplation objective.

Le caractère objectif qui s'applique à presque toutes les créations de Rodin ne provient pas d'une vision superficielle, mais d'une tendance à les présenter comme des réalités dont la valeur n'est en rien accrue par le regard du spectateur. Celui-ci ressent leur transcendance, qui ne peut pas être dépassée. Du fait qu'elles ne sont pas intimement liées à notre vie intérieure, nous les regardons plus comme des *problèmes* que comme des formes de vie subjectives et spécifiques. À propos de leur caractère objectif, il est important de signaler que nous ne sentons jamais le créateur derrière elles quand nous les contemplons. Il y a indiscutablement là, entre autres, une caractéristique de la sculpture, qui la différencie essentiellement de la peinture, pas seulement sur le plan de la technique, mais également sur celui de la structure interne.

La sculpture garde une note d'impersonnalité, même chez les artistes les plus originaux, parce qu'il est dans sa nature de représenter un aspect, humain ou naturel, indépendant et détaché d'un fond dans lequel il ne saurait s'intégrer organiquement. Le fond n'est pas signifiant pour la sculpture.

Pour cette raison, les éléments qui individualisent ont la priorité. Le caractère différenciateur est là essentiel. L'illusion de l'individuation assombrit la perspective de la réalité globale, des intégrations organiques et des affinités structurelles. D'où la pauvreté du fond métaphysique de la sculpture.

Pour la peinture, le fond est essentiel ; ses connexions avec les objets qui s'y encadrent confèrent à ceux-ci une valeur particulière. Cependant, il serait erroné d'instituer, à partir de cette différence structurelle, une hiérarchie ou un rapport de valeurs favorisant la peinture. Il y a des différences qui sont organiques : on ne peut pas parler de rapports d'infériorité ou de supériorité entre deux visions spécifiques. Elles sont toutes deux justifiées du moment qu'elles ont des préalables différents. Rodin avait un sens particulier de l'individuation. Le caractère marquant de l'individu est une existence détachée du déterminisme transcendant. Pendant la Renaissance, l'individu justifiait son existence en participant à une valeur typique ; il n'avait pas de valeur *en soi*, il avait une valeur purement symbolique. Par-delà le devenir et la variabilité, il atteignait sa vraie nature en se niant lui-même. Le sexe passait pour un accident.

Michel-Ange nous a laissé une image du Sauveur qui n'est celle ni d'un homme ni d'une femme ; une étrange combinaison, complètement inintelligible pour nous parce que nous ne pouvons pas la ressentir. Rodin est beaucoup plus proche de Rembrandt. Cependant, si l'individu, chez Rembrandt, nous est révélé dans une sorte de succession, en raison d'une intériorité inaccessible à un regard rapide, chez Rodin il nous est dévoilé intégralement. L'individualité est chez lui dépourvue de mystère. C'est pourquoi elle est accessible à notre compréhension. Le noyau qui la caractérise n'est plus l'insaisissable point de convergence de tendances disparates, il est pour ainsi dire éparpillé, manifesté dans toute la sphère de l'individualité, dont la structure intime apparaît tout entière à notre perception intuitive. Pour ce qui concerne Rembrandt, il ne suffit pas de considérer l'aspect extérieur pour surprendre la nature intime ; un effort d'intériorisation est nécessaire. Avec Rodin, cet effort devient inutile, car les formes extérieures sont les objectivations les plus authentiques de la vie

intérieure. Et si l'on n'a plus à faire d'effort pour comprendre les symboles, c'est parce que la vie se manifeste dans sa plénitude, sans revêtir des formes qui lui seraient étrangères.

Dans *L'Homme au nez cassé* ou dans *Saint Jean-Baptiste*, le fond est très accessible et la répétition de l'observation ne fait que confirmer la première impression. *Les Bourgeois de Calais* constitue un exemple très intéressant de la vision de Rodin. Malgré la perspective torturante de la mort, rien de contradictoire ne vient altérer le caractère propre à chacun des bourgeois, que Rodin représente tels qu'en eux-mêmes. L'artiste a admirablement saisi l'impression que fait la mort quand elle vient non de l'intérieur, mais de l'extérieur, résultat de la vengeance d'un homme, comme dans le cas tragique des Calaisiens qui se livrèrent au roi d'Angleterre pour que leur ville soit épargnée.

Dans la vision de Rodin, l'individualité se manifeste par l'exubérance et la spontanéité.

La mort, telle une apparition transcendante, arrête et brise l'élan de la vie. D'où le tragique.

Mais il y a également chez Rodin une autre forme du tragique, liée à l'ensemble de ses conceptions, telles qu'elles se dégagent de son œuvre. C'est le tragique de la vie qui ne peut se manifester, se déployer qu'en acceptant des limites. L'individualité est la vie enfermée dans des limites qu'elle ne peut dépasser qu'en se détruisant. *L'Illusion, fille d'Icare* est typique à cet égard, mais elle perd sa valeur symbolique en raison de son évidence intuitive. Que sont ces figures qui lèvent les bras avec nostalgie, épouvantées devant l'abîme, et qui cherchent à échapper à une insuffisance intérieure, sinon des expressions du tragique de la vie, qui doit accepter des formes pour être ? L'individualité est une fatalité ; elle est un destin, un destin enfermé dans le noyau de la vie. Rodin en a senti le tragique, qui traverse toute son œuvre. Le sens de l'individuation a pour fondement la conception de l'élément tragique dans le fait même de l'individualité. Cette tension dramatique a pour nous un caractère objectif parce que nous ne la voyons pas liée au destin de l'homme en général, mais seulement à un cas particulier. L'art de Rodin ne surprend l'humain que dans ses lignes particulières et isolées. Il y gagne en authenticité, mais il y perd en *sens*. Il est normal que Rodin, puisqu'il traite des aspects particuliers de l'homme, prête une attention spéciale au corps. Et ils se trompent, ceux qui, dans son art, voient le corps comme un obstacle à l'esprit, comme une résistance de la matière à l'ascension de la vie spirituelle. Partir de ce dualisme signifie ne pas comprendre la vision artistique propre à Rodin. Elle ne réside pas dans ce dualisme, mais dans le drame de la vie, insatisfaite de ses limites fatales, des formes dans lesquelles elle est cloîtrée dès l'origine. Schématiser ce drame dans un dualisme médiéval, c'est ne pas reconnaître l'approche résolument moderne de Rodin. On n'a pas affaire dans son cas à une discordance entre des substances structurellement différentes, mais à une disharmonie intime, provoquée par une insuffisance fatale qui appartient à la vie.

Pour Rodin, ce n'est pas seulement le visage, mais le corps tout entier qui est expressif. Il retourne à un motif antique consistant à couvrir la figure aux moments de tension suprême, l'expressivité du corps étant chargée de dévoiler l'agitation intime.

La vie ne s'exprime pas seulement dans les troubles du visage, mais également, et peut-être beaucoup plus sincèrement, dans ceux du corps. Le visage dissimule quelquefois une réalité authentique sous des formes conventionnelles. Une physiognomonie totale est nécessaire.

Le Penseur est tout à fait caractéristique à cet égard. Son corps tout entier est concentré ; ce n'est pas seulement la tension du front, mais une convergence générale des mouvements de l'organisme en direction du front. Cette capacité d'objectivation propre à Rodin nous rend indifférents au contenu de la pensée et nous nous intéressons seulement aux formes apparentes, qui, loin d'être vides parce que extérieures, sont des expressions de la vie.

Nous découvrons ainsi le sens du dynamisme qui fonde la conception artistique de Rodin. Ce n'est pas un dynamisme interne, c'est un dynamisme qui se déploie sur toute la sphère extérieure du corps.

Voilà qui explique la préférence de Rodin pour la représentation de personnages qui semblent suspendre momentanément leur mouvement. Ils n'ont rien de figé, ils donnent concrètement une impression de mouvement grâce à leur tension musculaire, qui indique en quelque sorte une orientation. L'importance du mouvement chez Rodin est évidente quand nous le rapportons à son sens des aspects concrets et particuliers de la vie. La tendance à l'abstraction de l'art de la Renaissance l'orientant vers le physique, il devait implicitement négliger le mouvement, qui n'a de valeur que rattaché à des données concrètes. Pour la Renaissance, qui appréciait l'homme contemplatif (d'où la conception spectaculaire du monde et l'esthétisme), le mouvement faisait partie du domaine de la contingence et elle le refusait de ce fait. Cette conception n'est pas dénuée d'un fondement réel.

Chez Rodin, on a l'impression que les personnages sont en mouvement à cause d'une insuffisance organique insurmontable. Telle est l'explication de la nostalgie qui marque nombre de ses œuvres et qui est déterminée par la structure même de la nature humaine.

Un élément moderne dans l'art de Rodin : l'amour sans signification métaphysique. *L'Éternelle Idole* n'est guère représentative à cet égard, alors que *Le Baiser* l'est amplement. Pour l'Antiquité et la Renaissance, l'amour était un moyen de réaliser une identité, qui était celle d'une participation non pas cosmique, mais idéale. L'éros, qui représente un processus de désindividualisation, était placé sur le plan de la transcendance et de l'idéalité. La philosophie de l'amour est caractérisée par une orientation vers la métaphysique, parce que celle-ci aide à comprendre l'amour moderne, dépourvu de dimension métaphysique. Rodin a insufflé à l'amour comme vécu (comme pure sensualité et comme folle exaltation, motifs typiquement modernes qui donnent à l'amour le sens immanent d'une fusion dans le flux de la vie) une fraîcheur qui confère un charme particulier à sa vision érotique. Dans ses œuvres sur ce thème, le visage occupe une place tout à fait secondaire, il est parfois complètement caché. Le reste du corps est assez expressif pour illustrer le mélange de grâce et de brutalité propre à la tension érotique.

L'amour n'est plus un mystère inintelligible. Rodin – et c'est essentiel dans son art – exprime l'amour dans toute sa plénitude ; la sensualité, qui est l'expression la plus caractéristique de la vie, n'est pas manifestée par des yeux brûlant de passion, mais par l'ensemble du corps. Aussi, dans ces scènes de grande tension de la vie, la lumière ne vient-elle pas de dehors pour se projeter sur un fond de vie : elle émane de l'activité du corps. Mouvement et lumière sont des parties intégrantes de la totalité de la vie.

On est souvent tenté, pour cette raison, d'assimiler l'art de Rodin à un contenu de vie concret et non à une valeur artistique indépendante de la vie. Cela, essentiellement en raison du caractère objectif dont j'ai dit qu'il est l'élément qui impressionne au premier contact avec l'œuvre de Rodin.

Réflexions sur la misère

Certains aspects de la vie expriment une sentimentalité lyrique alors qu'on s'y attendrait le moins. La pensée cristallise un contenu qui ne peut pas dépasser ses limites et accepte fatalement la détermination, tandis que la révolte est comprimée dans des formes. La misère est l'un de ces aspects ; devant elle, la pensée devient muette, elle n'ose plus s'affirmer, elle perd tout élan. Évidemment, cette attitude est moins le propre de celui qui endure la misère que de celui qui essaie de la comprendre. Le processus de compréhension ne doit pas être interprété comme le résultat d'un souci purement objectif ou des paradoxes bizarres d'un quelconque esthétisme. Il exprime une profonde perplexité, à laquelle on ne trouve pas de solution. Devant la misère, l'esthétisme devient une forme de vie inadmissible. Cultiver l'esthétique pour elle-même, c'est négliger la structure complexe de la problématique de la vie, c'est passer superficiellement sur les antinomies élémentaires ou sur les irréductibilités qui caractérisent la nature qualitative et multiple de l'existence. La misère rend impossible une conception spectaculaire de la vie car, comme la douleur ou la maladie, elle exclut les possibilités d'objectivation, elle dépasse toutes les intentions dualistes, elle annule l'effort perspectiviste qui maintient une séparation permanente.

On a enveloppé l'esthétisme d'une illusoire aura aristocratique, mais il s'est révélé stérile et incompatible avec la compréhension de la vie. Sa fausse aristocratie est le fruit d'une stylisation qui, en accordant la primauté à l'élément formel, a écarté le noyau d'un contenu substantiel et concret.

La misère a détruit la croyance à la beauté, le culte de la beauté.

Lorsque Dostoïevski disait que la beauté sauverait le monde, il ne pensait pas au caractère formel d'un ordre harmonieux, mais à la pureté d'un contenu de vie.

À propos du moment historique actuel, notons que si l'on ne croit plus aux normes de la morale, cela est dû au phénomène de la misère autant qu'à des raisons d'ordre philosophique. L'ordre moral n'a de sens que pour celui qui est encadré organiquement dans la vie – biologique et sociale – et pour qui le flux irrationnel de l'existence peut avoir du charme. Tandis que la misère entraîne une désintégration de l'homme hors de la vie, une oscillation douloureuse et une instabilité permanente qui excluent la possibilité d'un cadre normal.

Ce qui est impressionnant dans la nature particulière de la misère, c'est qu'à son contact nous ne pensons pas à des mesures objectives d'ordre économique, mais au fait qu'elle est négligée par les hommes qui en connaissent l'existence et qui pourraient la combattre. Le même sentiment que devant des ruines : la mélancolie et les regrets ne sont pas engendrés par les décombres, mais par le fait que l'homme a abandonné ces murs, les a laissés crouler.

La pensée devient muette, incapable de comprendre la misère, parce que l'élément anthropologique occulte l'élément économique. Pour l'homme, la structure économique reste relativement extérieure ; elle se constitue lors d'un processus indépendant qui la fait relever de l'objectivité. L'irrationnel en matière économique n'a pas de fond subjectif. L'efficacité résulte du conditionnement qu'une force qui transcende l'homme, et dont il a besoin, impose à sa nature.

Lorsqu'on se penche sur la misère, on considère la structure économique dans sa transcendance, de sorte qu'on attribue presque toutes les responsabilités aux hommes.

L'expérience de la misère accrédite la thèse de la vanité des idéaux, de la nullité ou de l'insignifiance des valeurs, car elle creuse un fossé entre le monde de la vie concrète et la région

idéale de l'esprit.

Ce dualisme rend la vie impossible parce qu'il n'est jugé valable que pour certains. Pour eux, la disharmonie intime est catastrophique.

La vie ordonnée et stabilisée est régie par des critères et des normes, par un système de validités. Tout est permis à celui qui vit dans la misère. Le système rigide qui fixe les limites des validités perd dans son cas toute consistance. C'est pourquoi le condamner représenterait un acte d'incompréhension.

Si le phénomène de la misère se présentait autrefois isolément, sans équivalents sur les différents plans de l'esprit, il est aujourd'hui accompagné d'un phénomène correspondant sur le plan culturel. Il se trouve que l'immense misère matérielle qui recouvre peu à peu le monde coïncide avec un processus de déchéance de la culture moderne. Il ne s'agit pas d'une antériorité qui permettrait d'établir des rapports de succession entre les diverses formes de la vie. La déchéance de la culture se serait pareillement produite sans la misère actuelle. Mais la correspondance de plans différents prête à l'effondrement un aspect beaucoup plus catastrophique que celui des précédents historiques. Le désabusement de l'homme d'aujourd'hui trouve son explication et sa justification dans ce complexe de conditions qui donne à notre époque une configuration toute particulière.

Il n'est pas inutile de mentionner l'influence de cette conjoncture sur les jeunes de notre époque. Le vieillissement précoce, le refus blasé des anciennes formes de la vie, l'incertitude, le pressentiment d'un bouleversement tragique, la gravité mélancolique, tout cela a remplacé la spontanéité naïve et l'élan vers l'irrationalité propres à la jeunesse authentique. Le problème social se posant tôt, l'individu est arraché du cadre habituel de la vie et jeté dans le tourbillon et le gouffre. Naguère, les jeunes ne se posaient même pas le problème social ; leur insistance à le faire aujourd'hui est un signe de vieillissement.

Wilhelm Dilthey disait un jour de Hegel qu'il faisait partie des gens qui n'ont jamais été jeunes. À Tübingen, ses condisciples l'appelaient *der alte Mann*(5). Si, dans son cas, l'explication de ce phénomène réside dans des particularités personnelles, il faut la chercher de nos jours dans une détermination générale, dans une structure collective. La culture la plus récente est le fait d'hommes qui n'ont jamais été jeunes. Pour eux, la misère est un facteur essentiel du vieillissement.

L'instabilité provoquée par la misère a pour effet la peur de l'avenir.

Il ne peut y avoir d'équilibre si on n'assume pas le présent. Déplacer sa conscience vers l'avenir annule le vécu naïf et toutes les chances d'équilibre.

Ce qui fait le malheur de l'homme d'aujourd'hui, c'est qu'il est incapable de vivre dans le présent.

L'avenir est un élément d'incertitude et, en outre, la misère actuelle le désintègre. Il n'y a pas de salut en vue pour l'homme d'aujourd'hui.

Individu et culture

Il se produit aujourd'hui un phénomène qui est passé totalement inaperçu, bien qu'il mette au grand jour une certaine structure psychique de l'homme actuel : ses vécus subjectifs ne sont pas acceptés en tant que tels et on leur cherche une illustration et une justification dans la culture contemporaine. Ce phénomène – et c'est là qu'il devient vraiment intéressant – est réalisé précisément par l'homme qui le subit et il est déterminé entre autres par l'impossibilité de vivre seul, par l'absence d'une intériorité consistante, par une déficience du sens de l'unicité de chaque individu. Il ressortit aux structures de la culture dans laquelle nous vivons. Dans une culture dominée par une seule tendance, un moment historique survient où, la cristallisation d'un style imposant une forme déterminée et supprimant les divergences et les hétérogénéités, les individualités qui échappent aux moules et s'en éloignent ne peuvent justifier leur déviance qu'en arguant de dispositions originelles particulières, qui spécifient forcément un contenu et une forme de vie. La référence au moment culturel donné ne peut que montrer à l'individu son isolement : croire à une correspondance entre ses tendances et celles du milieu est une illusion.

L'individu doué ressent la solitude plus intensément dans les formes culturelles homogènes que dans les formes complexes, car la spécificité d'un fond de vie subjectif l'empêche de découvrir une direction particulière qui pourrait le mener à l'intégration.

L'individu transcende la solitude en établissant des relations et des correspondances grâce auxquelles il cesse de constituer une irréductibilité, pour devenir une expression symbolique d'une totalité supra-individuelle. L'insertion dans les objectivités idéales de l'esprit objectif est le résultat du besoin de s'intégrer dans la culture. Aujourd'hui, la multiplicité des tendances offre à chacun la possibilité d'une incorporation, d'une inclusion dans une forme et une catégorie générales. Presque plus personne ne parle de sa propre expérience, de ses peines et de ses angoisses personnelles, chacun parle des complications d'une culture qui ne lui fournit pas de sens précis ni de formule d'équilibre. Ce processus d'objectivation est très vivace. Il rappelle le phénomène qui, dans le *mythe*, objective au moyen d'expressions tirées du monde naturel les réalités et les problèmes les plus profonds de la vie spirituelle.

Le besoin de trouver sur le plan culturel des équivalences et des affinités avec ses expériences personnelles, de considérer historiquement ses données intimes, de transposer son vécu subjectif en objectivité est dû au fait que la majorité des hommes ont conscience aujourd'hui de l'évolution inéluctable de la culture, de la nécessité de se soumettre à un cours fatal et à un devenir irrationnel. La seule conception du rapport individu-culture qui me semble acceptable et suffisamment profonde est celle qui situe l'idée de destin au centre des considérations sur l'évolution des cultures. Il y a un destin et un besoin intérieurs face auxquels l'homme est désarmé. Philosophier a pour sens et pour conclusion la compréhension de la nécessité. Le noyau de l'existence en général et celui de la culture en particulier révèlent une nécessité et une réalité du destin que seule peut nous cacher la variation des formes et des apparences. L'illusion de l'homme moderne, qui a perdu le sens de l'éternité, consiste à croire que l'effort individuel change la direction essentielle d'un processus, que l'action modifie la structure irrationnelle de l'existence, que l'acte moral a une signification métaphysique. La modernité possède en propre les systèmes de philosophie morale qui parlent d'une moralisation progressive du monde, ce qui signifierait tout bonnement le soustraire à ses cadres irrationnels et

l'assimiler à la sphère des valeurs éthiques par un processus de transcendance cosmique. Cette grande illusion a d'abord provoqué la perplexité de nos contemporains. Mais le renoncement aux illusions s'est finalement réalisé, au moyen d'un acte qui s'apparente au cynisme.

Pour une culture, l'individu n'a d'autre fonction ni d'autre valeur que d'agir au sein de ses catégories. Petit à petit, les valeurs qu'il produit perdent la marque de leur subjectivité et s'intègrent dans la structure autonome de la culture. Où apparaît la tragédie de l'homme enfermé dans le processus fatal de la culture ? Là où l'épuisement et la décadence de celle-ci entraînent des phénomènes similaires en lui. Il suit la courbe d'évolution de la culture. Ce qui signifie être prisonnier de l'histoire. Être incorporé dans la nécessité, être prisonnier du destin immanent de la culture, voilà qui exclut toute conception du phénoménalisme de l'histoire, car le destin et la nécessité conduisent à l'existentiel et à l'essence. La perspective idéaliste de l'histoire conduit au contraire à une illusion inadmissible qui attribue à l'homme des valeurs et des capacités positivement inexistantes.

L'une des causes de la vision pessimiste de l'histoire et de la culture, c'est que l'homme se rend compte à un moment donné de l'indépendance de leur évolution par rapport à ses exigences. L'individu devient conscient alors de la nullité de son effort, de la vanité de tous les efforts visant à modifier le sens de l'histoire. Se substituant à un activisme générateur de toutes sortes d'illusions, la contemplation sereine situe les choses dans leur environnement normal.

La structure de la connaissance religieuse

Il y a quelques dizaines d'années, poser le problème de la connaissance religieuse aurait paru déplacé, si ce n'est injustifié, car on admettait comme valable un seul type de connaissance, dont les éléments précisément déterminés interdisaient de franchir les frontières. La connaissance rationnelle, à l'origine de cette manière d'appréhender le monde, passait pour valable dans l'absolu et excluait tous les autres modes de connaissance ; mais elle avait également un autre défaut : elle rétrécissait excessivement le concept de rationnel. Ce ne sont donc pas seulement les critiques de ses adversaires qui ont entraîné le discrédit actuel du rationalisme, mais aussi les limites propres aux conceptions de ses partisans.

Il faut reprocher au rationalisme sous sa forme gnoséologique, l'intellectualisme, de ne pas avoir manifesté de compréhension pour le problème religieux, pour les possibilités de la connaissance religieuse. La pensée contemporaine a le grand mérite d'avoir compris que seule une typologie des diverses formes de connaissance, qui sache en surprendre l'essence, peut fournir une conception satisfaisante de la variété du réel. Cette typologie n'épuise pas la réalité par une connaissance intégrale ; elle n'est qu'une tentative d'exposer comparativement, sur un plan actuel, les formes qui ont eu une existence historique. En ce qui concerne notre problème, elle ne justifie que l'existence d'une formule générale, d'un type parmi d'autres. Les essais de typologie – quelle que soit leur nature – montrent que l'homme aspire à comprendre la vie spirituelle dans toute sa richesse ; pour la réalité elle-même, ils sont sans importance. La raison essentielle pour laquelle la structure de la connaissance religieuse intéresse tellement aujourd'hui est la prééminence de l'intuitionnisme dans la culture contemporaine. La connaissance religieuse est une forme de la connaissance intuitive en général. Cette formulation ne vise pas à inclure la connaissance religieuse dans une connaissance plus générale, mais simplement à situer ses éléments distinctifs et spécifiques dans un cadre plus large.

Entre un procédé qui généralise jusqu'à gommer l'individuel et un autre qui spécifie et différencie, le second est préférable car, s'il n'atteint pas à des validités logiques, il s'approche davantage d'une compréhension vivante du concret. Pour les sciences historiques, le procédé d'individualisation est le seul fécond et légitime. Entre deux personnes qui s'occupent de l'essence de la religion, celle qui détruit la spécificité du vécu religieux (l'unique source du sentiment religieux serait la peur, etc.) et croit aveuglément à la vertu universelle de la génétique est moins proche de la vérité que celle qui essaie de comprendre l'élément spécifique et incomparable de ce vécu, l'unicité qui le sépare des autres.

Qu'est-ce qui sépare l'intuition religieuse de l'intuition tout court ?

D'abord, à propos de l'objet, l'intuition religieuse ne vise pas la simple objectivité telle qu'elle se présente devant nous ; même pas le noyau substantiel qui se maintient derrière la diversité des formes phénoménales et qui constitue le centre productif et immanent. Elle vise l'absolu qui transcende l'objectivité sensible. Évidemment, il ne s'agit pas là de l'existence ou de l'inexistence de l'objet envisagé, puisque nous faisons une critique de la connaissance et non de la métaphysique religieuse. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'intentionnalité de l'intuition religieuse ; son objet intentionné, et non

la structure essentielle ou existentielle de cet objet. Sa réalité peut même être remise en question, sans que cela exclue la problématique de la connaissance religieuse.

L'intuition tout court s'applique à diverses données du réel, données qu'elle essaie de comprendre de l'intérieur vers l'extérieur ; pour l'intuition religieuse, la donnée de la connaissance est prédéterminée. L'une et l'autre expriment une sympathie pour l'objet à connaître. Quel est le substrat de cette sympathie ? C'est la certitude implicite qu'il y a identité de structure entre celui qui connaît et l'objet à connaître, par-delà la multiplicité des formes de la réalité. Si l'intuition tout court explique cette identité par un processus d'objectivation psychologique, sur la base duquel l'homme attribue des énergies subjectives à la réalité objective, l'intuition religieuse a cette même identité pour prémisse. Je peux connaître Dieu parce que je suis sa créature. L'incarnation du Verbe prouve une identité de structure, sans être le signe d'une unité substantielle dans laquelle il serait impossible d'opérer des distinctions. Cependant, la valeur et l'efficacité de l'intuition religieuse ne se manifestent pas seulement dans l'orientation de l'homme vers la divinité ; une orientation active de celle-ci est également nécessaire. Dans la religion, la polarité n'étant concevable qu'active, l'autonomie en est exclue. D'ailleurs, la polarité a pour sens et tendance la diminution de l'autonomie. Dans la conception religieuse, l'intuition vise des réalités ontologiques. D'où la certitude qui caractérise l'intuition religieuse et qui n'apparaît que là où l'essence de l'existence est surprise directement.

L'intuition est un moyen de connaissance direct. L'absolu, la réalité ontologique, l'existence dans son essence ne se présentent pas dévoilés à notre intuition ou bien ils ne sont pas connaissables. Il ne peut y avoir là de compromis ni d'approximation.

L'intuition qui ne s'applique pas à la sphère religieuse concerne aussi d'autres contenus ou d'autres objets, en deçà du domaine de l'ontologie. Dans ce cas-là, l'intuition s'oriente vers un certain sens ou une certaine idée. On peut parler, sans être paradoxal et sans tomber dans le platonisme, de l'intuition d'un concept. C'est d'une pareille catégorie que fait partie l'intuition de la vie dans son flux dynamique et inconsistant, dans son incessante mobilité et dans son irrationalité organique. L'intellectualisme, avec le concept comme seul moyen d'appréhender le réel, s'est révélé complètement incapable de saisir le devenir concret, l'irrationnel dans le déroulement du réel. Le concept est une forme qui transcende ce qui est vivant. L'intuition se moule sur l'élément vivant, dynamique et irrationnel. L'intuition religieuse, qu'on rencontre chez tous les grands mystiques, est une tentative de dépasser les relativités de la vie et l'inconsistance des formes. Dans les religions, l'absolu n'est pas historique, il ne se déroule pas dans le processus historique ; de toute façon, le devenir historique n'est pas une catégorie constitutive de l'absolu. Les modernes sont tombés dans le paradoxe consistant à attribuer à l'absolu la catégorie du devenir historique (par exemple, l'hégélianisme). En matière de religion et de mystique, l'intuition est une négation de l'historicité.

Le caractère non progressif de l'intuition, plus accentué dans l'intuition religieuse, vient de là. Comme elle est une saisie directe et immédiate, il est naturel qu'elle se passe de la progression. Elle se distingue à cet égard de la dialectique, dont le processus de connaissance immédiat et progressif implique un déroulement indéfini et n'a pas d'aboutissement. La synthèse n'est jamais définitive dans la structure de la pensée dialectique ; elle ouvre la voie à de nouveaux dualismes et à de nouvelles synthèses. Ce caractère progressif détermine le caractère provisoire de la connaissance dialectique. L'intuition recherche une connaissance définitive, ce qui explique le sentiment de certitude qui l'accompagne.

C'est en raison de cet aspect quelque peu affectif de l'intuition qu'on l'a jugée subjective et non valable. Mais il ne faut pas oublier que le vécu subjectif, s'il est intense, peut révéler un assez riche

contenu de vie. Dans *Was ist Metaphysik ?* (6), Martin Heidegger montre que l'ennui nous révèle l'étant comme une totalité. Quant à Søren Kierkegaard, il parle de la révélation de l'existentiel dans le péché. Tout cela prouve que l'expérience subjective, à laquelle se rattache l'intuition, ne manque pas de fécondité et que, à l'inverse, les attitudes ou les perspectives que nous appelons grandes n'en sont que des sublimations ou des objectivations sur un plan intellectualisé.

Le symbole est étroitement lié à la structure intuitive de la connaissance religieuse. Quand apparaît-il ? Lorsque l'intuition d'une réalité est trop vive et trop profonde pour trouver une expression appropriée. Telle est la condition subjective. La condition objective a trait au contenu riche et multiple de l'objet, contenu inexprimable sous une forme simple. Là où l'intuition ne peut pas clarifier ses éléments, le symbole apparaît comme une expression déterminée de quelque chose d'indéterminable. On comprend pourquoi il repose sur un mystère qui ne peut pas être complètement élucidé. Le symbole prouve qu'on ne peut pas supprimer le chemin menant de l'intuition à l'expression. Il est une expression statique, à la différence du mythe, qui est une expression dynamique. L'un et l'autre dérivent de l'irréductibilité de l'objet, dont le caractère unique et singulier le rend impropre à la conceptualisation. Quel est le rôle de la connaissance rationnelle dans la religion ? Cette question, éliminée si l'on s'en tient à nos précédentes affirmations, a une importance particulière quand on l'applique au matériau élaboré de la religion, à ce qu'elle a de systématique, à sa construction unitaire sur le plan de la théorie. La dogmatique se place sur un plan théorique ; de la sorte, les perspectives de la connaissance rationnelle peuvent s'élargir sur ce plan, même quand il aurait – or, il en a – des racines dans une région préthéorique. La connaissance rationnelle peut s'exercer dans le cadre de la dogmatique, non parce qu'elle respecterait les exigences du rationnel, mais parce que sa formulation est rationnelle. Lorsque la religion représente un système et non un vécu proprement dit – celui-ci seul étant fécond –, c'est l'esprit constructif de la connaissance rationnelle qui domine. Par rapport à la religiosité qui engendre la religion, le plan de la formulation rationnelle est quelque chose de dérivé et, pour cette raison, de non essentiel. L'intuition religieuse, qui est en prise avec l'ontologie, constitue l'élément fondamental et essentiel de l'expérience religieuse. Ce que prouvent le processus historique, la vie historique de la religion, qui montrent qu'aux époques où régnait une dialectique superficielle, la pauvreté intérieure était implicite.

La primauté de l'élément intuitif dans la religion débouche sur la transcendance de toutes les formes qui s'interposent entre nous et la réalité. Cette primauté exclut-elle les critères et les valeurs transcendantes dont la religion se sert nécessairement pour appréhender la réalité ? Il se produit à cet égard une élimination qui procède plus de l'intention que des faits, car la religion ne peut pas renoncer à la somme des valeurs qui définissent sa structure. Le qualificatif « religieuse » attribue naturellement à l'intuition diverses notes constitutives de la religion.

À supposer que l'intuition soit absolument pure, sans notes antérieures et sans valeurs d'accompagnement, son processus d'élaboration verra se produire un phénomène l'assimilant à un cercle de valeurs ; quand elle est sublimée sur le plan théorique, l'intuition subit inévitablement une assimilation de cet ordre.

La religion, l'art, etc. possèdent un nombre limité de valeurs, dont ils ne sauraient se départir sans altérer leur substance spécifique. La structure de la connaissance religieuse est déterminée par la sphère de valeurs dans laquelle vit la religion.

La connaissance religieuse, qui est un type de connaissance parmi d'autres, est en même temps une forme particulière de la structure plus complexe que constitue l'intuitionnisme, lequel représente de son côté un cadre plus vaste dans l'ensemble des modes de connaissance.

Le sens de la culture contemporaine

Les moments historiques de l'évolution d'une culture ne peuvent pas être compris si l'on essaie de les soustraire à la totalité à laquelle ils appartiennent et de les situer sur un plan extérieur. En tant que manifestations particulières d'une culture, ils ne constituent pas des structures discontinues ou des expressions organiquement divergentes résultant d'une énergie chaotique ; ils participent tous d'un fond originel et spécifique. En cela résident leur caractère symbolique et le caractère unitaire de chaque culture. Les objectivations multiples de celle-ci ne plaideraient-elles pas plutôt pour une absence d'unité profonde, de cohérence intérieure et organique ? Comment, par exemple, la Renaissance, le baroque ou le romantisme prouvent-ils l'unité de la culture moderne ?

Poser ces questions signifie négliger une chose : les expressions historiques d'une culture ne doivent pas être jugées sur leur caractère extérieur et superficiel, mais au contraire sur leur configuration intérieure, qui se révèle à une approche intuitive, à une pénétration en profondeur. Nous ne devons pas conclure à leur identité en raison de leur caractère symbolique, ni à leur divergence en raison de leur multiplicité ; dans le premier cas, nous devons comprendre le rapport existant entre une expression individuelle et la totalité dont elle dérive, et, dans le second, les possibilités et le dynamisme de la culture. Étant donné que les expressions de la culture se réalisent *historiquement*, en se déroulant et se succédant progressivement, elles se constituent nécessairement en structures différenciées et individualisables. L'historien professionnel en étudie les particularités, sans tenter de plus riches synthèses. Une vision philosophique découvre le sens des expressions individuelles et leur rapport avec une totalité qui les transcende. C'est là une nécessité. On ne saurait, en effet, s'occuper de la culture contemporaine en excluant ses antécédents et en découpant son histoire en unités discontinues ; il est indispensable de déterminer les connexions internes qui relient une forme individuelle aux autres. On réalise ainsi un conditionnement qui n'est pas assimilable à un rapport causal d'ordre mécanique, car la structure qualitativement riche de la culture se déroule dans le *temps*, considéré ici comme cadre de la *création* et non d'un déploiement mécanique, sans signification pour la moindre idée de productivité, la création en étant exclue a priori. Si, dans l'ordre mécanique, le temps a une signification qui transcende l'objet, il garde un caractère d'immanence en ce qui concerne les aspects de la culture, en raison du devenir qualitatif de celle-ci, dont les réalisations historiques sont le *résultat* du fond productif qui la sous-tend et d'une somme de valeurs qui y existent à l'état embryonnaire. En vertu d'une logique intérieure inéluctable, les réalisations historiques entraînent, successivement, les valeurs du substrat originel sur un plan actuel.

Une compréhension intuitive des processus intérieurs découvre dans le phénomène de la Renaissance ou dans celui de la Réforme la prédétermination de l'ensemble du caractère de la culture moderne. La multiplicité des formes n'empêche pas une vision essentielle de la nécessité profonde de la culture, de son destin. Le mot destin ne doit pas être pris ici dans sa signification courante, qui objective les données intérieures. L'élément irréductible présent dans l'idée de destin et le caractère quelque peu irrationnel de celui-ci doivent être considérés comme enclos de manière immanente dans la structure de la culture, dont on ne peut pas concevoir les formes isolément, séparées du destin qui leur est commun. Si on ne les y rapportait pas, elles ne seraient d'ailleurs pas intelligibles : il est en effet erroné de leur attribuer une singularité les isolant du fond de la vie et les réduisant à de simples cadres sans contenu. Leur unicité, qui a trait à l'expression plus qu'à la

substance, n'exclut pas la participation à une totalité. L'existence d'un destin intérieur dans les cultures explique pourquoi on peut comprendre l'individualité de leurs formes à caractère unique. Le destin est présent dans le fond de vie de chaque culture. Tel est son caractère originel.

Le sens de la culture contemporaine ne peut être précisé qu'en la rapportant à la totalité de la culture moderne et en déterminant son rôle dans l'évolution de cette dernière.

Le moment historique auquel nous vivons est caractérisé par une tendance à amener sur un plan actuel la somme des valeurs qui se sont déroulées historiquement dans la culture moderne, à actualiser ce qui s'est réalisé au cours d'un processus. La multiplicité des directions et des manifestations issues d'un vécu naïf, d'une sphère limitée de valeurs, d'un rétrécissement de la perspective, se présente à l'homme d'aujourd'hui dans toute sa riche variété.

Notre époque est celle des grandes synthèses. L'homme ne s'insère plus naïvement et spontanément dans l'existence ; il essaie de comprendre dans une vaste perspective les diverses formes de la culture et de l'esprit. Cette tentative de *comprendre* le place dans une position tout à fait particulière, qu'on ne rencontre, hormis les périodes finales des cultures, que chez quelques rares individus. Le vécu naïf, propre aux époques créatrices de l'histoire, aux époques où l'homme ne se sent pas en dehors de la vie et de la culture, qu'il se contenterait de contempler, réalise une insertion dans l'existence qui n'est rien d'autre qu'une croyance fanatique à un cercle de valeurs, croyance fondée sur l'illusion de leur universalité.

Dans cette structure de vie, les valeurs ne sont pas extérieures et transcendantes à l'homme, elles se maintiennent dans une sphère subjective d'élaboration. Si elles sont néanmoins objectivées, la relation avec un fond anthropologique subjectif n'est pas rompue pour autant, elle est conservée de façon immanente. Les valeurs ont ainsi un caractère vivant. Lorsqu'on parle d'idéaux, des idéaux extérieurs d'une époque, il ne s'agit en réalité que d'une illusion qui sépare les valeurs de leur fond subjectif, ce qui équivaut à attribuer au destin une réalité objective, en dehors de la structure de l'homme. L'extériorité et la transcendance des valeurs sont réalisées là où l'homme se place devant le monde historique, où le vécu naïf et spontané est remplacé par la perspective et la compréhension, l'homme se trouvant hors du flux et du devenir concrets de l'existence. Dans ces conditions, il considère les valeurs dans leur autonomie, indépendamment du fond de vie qui les a engendrées. Selon son point de vue, elles gardent toutes leur caractère autonome. Il n'en va pas de même quand une époque, succédant à une autre, crée de nouvelles valeurs, les précédentes étant devenues extérieures pour elle, car dans ce cas l'extériorité concerne seulement une région étroite de ces valeurs. La perspective historique appliquée à la vie d'une culture et l'entendement poussé trop loin témoignent à l'évidence d'un déplacement de l'axe spirituel, hors du vécu en tant que tel.

Le perspectivisme historique exprime l'impossibilité, pour l'homme d'aujourd'hui, de s'attacher à un cercle de valeurs étroit, ainsi que l'épuisement du fond productif de la culture moderne.

Toute culture se définit par des expressions limitées. La création n'est possible qu'à cette condition. La prétention à l'universalité qui prévaut dans la culture actuelle en révèle l'éclectisme.

La tendance aux grandes synthèses est-elle autre chose qu'une expression de cet éclectisme ?

Évidemment, ces synthèses ne sont pas les constructions d'une systématique de style classique, dans laquelle le monde est simplifié par une vision subjective ; ce sont des synthèses reposant sur des bases historiques et psychologiques. Elles sont possibles uniquement parce que la somme des valeurs réalisées historiquement est actualisée. L'éclectisme cherche à marier les divers systèmes de valeurs, ce qui est assez artificiel, car, si elles ne sont pas structurellement différentes (contrairement à celles des cultures diverses dans une approche comparatiste), elles ne proviennent pas moins d'expériences spécifiques qui ne peuvent pas être toutes revécues simultanément. Sur un plan théorique,

l'actualisation à laquelle je faisais allusion ramène les valeurs à leur articulation formelle. Voilà le sens de leur extériorité et de leur transcendance pour l'homme d'aujourd'hui.

L'éclectisme naît là où la source de l'énergie productive a tari, là où les possibilités sont épuisées. Même dans son orientation, il ne vise pas à la création, mais à la combinaison d'éléments. Or, celle-ci ne peut jamais être organique, parce qu'elle ne résulte pas d'une cristallisation naturelle, l'intervention artificielle étant trop évidente. Tel que nous l'envisageons ici – pas seulement comme réalisation individuelle, mais également comme point final dans la vie d'une culture –, l'éclectisme constitue une sorte de bilan de cette combinaison. Il ne prouve pas la présence de disharmonies ou d'antinomies à la base de la culture, il prouve la multiplicité des tendances, la diversité des expressions ou la richesse des formes, qu'il présente simultanément en une synthèse vacillante. Il est la marque de l'agonie d'une culture.

L'expérience, le vécu signifient exister au présent ; vivre l'instant sans se torturer à le rattacher sans cesse au passé ou à l'avenir. C'est échapper à la tyrannie du temps. Alors, le moment devient éternité.

La perspective aide à comprendre le processus universel du temps. L'éternité est conçue comme existante dans un devenir permanent ou comme réelle et tangible à l'issue d'un déroulement cosmique, à l'image de ce qui se passe dans certaines métaphysiques religieuses. Sous l'angle du devenir, la culture se résout en une totalité de formes finies et relatives. L'historisme et le relativisme résultent de la primauté du temporel et du devenir dans l'appréciation de la culture en tant que réalité historique, ainsi que du refus de toute naïveté. Le sens de l'orientation perspectiviste dans le monde historique dérive également de l'intensification de la *conscience* dans son processus de dualité par rapport à la vie. Le dualisme de la conscience dans le monde contemporain atteint un paroxysme d'existence. La dialectique interne en est moins responsable que la dissolution de la culture moderne. L'homme ne se sent plus intégré dans une catégorie limitée et fermée. L'intensification paroxystique de la conscience l'a conduit à une situation véritablement tragique : à l'incapacité de se déterminer en faveur d'une catégorie ou d'un système, à l'impossibilité de hiérarchiser les contenus spirituels et historiques, à l'élimination d'une participation féconde et productive à toute forme d'esprit. La réflexion sceptique, le désabusement ou la contemplation sont devenus des caractéristiques essentielles des esprits supérieurs.

La multiplicité des tendances débouche également sur une absence de convergence précisément déterminée des éléments de la culture actuelle. Il y a aujourd'hui aussi des problèmes centraux ; mais ils n'ont plus la prééminence qui représentait autrefois une expression de l'unité spirituelle. L'absence de convergence dans la culture actuelle a par ailleurs une autre cause, spécifiquement moderne. Le monde moderne a enregistré une rupture de l'unité de l'esprit, en raison de l'autonomie acquise par les diverses formes de celui-ci. Si une convergence et une unité brillantes ont marqué le Moyen Âge grâce à la primauté de la religion, la Renaissance grâce à celle des arts, le baroque grâce à celle de la mécanique, le romantisme et le positivisme grâce à d'autres formes particulières, il n'en va pas de même dans la culture contemporaine. L'autonomie des diverses formes et objectivations de l'esprit ne doit pas être interprétée cependant comme une divergence totale. Il y a entre elles des affinités dont de récentes études ont précisé la signification, des affinités qui relient et conditionnent les structures sociale, économique, spirituelle, etc. Une pénétration substantielle des contenus est nécessaire pour découvrir ces affinités. Si l'on n'étudie pas les connexions intérieures, la divergence subsiste et déconcerte. D'un point de vue formel, les diverses disciplines paraissent complètement irréductibles ; une terminologie propre à chacune, des frontières précisément délimitées, des lignes de différenciation bien tracées les ont isolées les unes des autres. Seule une vision intuitive, capable

de renverser les barrières différenciatrices formelles, pourrait rétablir une unité approximative de l'esprit.

La réaction contre tout genre de formalisme n'a pas été engendrée par une trop grande liberté, mais par la prédominance des formes, qui a schématisé la vie, qui a détruit sa spontanéité en l'ankylosant excessivement. C'est pourquoi l'apologie, l'exaltation de la mobilité et du primitivisme sont bien plus justifiées qu'on ne le pense. L'homme veut échapper à la pression des formes d'une culture vieillissante. L'enthousiasme pour la jeunesse, qui est devenu de nos jours une véritable frénésie, est dû à l'admiration de la spontanéité et de l'irrationnel. Au-delà d'un mécanisme complexe, au-delà des élaborations de la culture, l'homme tend à se rapprocher des origines, du pur donné non faussé par les catégories. Il est extrêmement intéressant de signaler les expressions à la mode aujourd'hui, qui illustrent moins une réalité qu'une vague nostalgie. Il n'y a pas de phrase, dans les écrits des auteurs en vogue, où l'on ne trouve l'un de ces mots : irrationnel, originel, authentique, intuitif, vécu, etc. Le tragique de l'homme d'aujourd'hui – tragique qui devient celui de la culture contemporaine – résulte d'une dissension douloureuse entre les tendances centrifuges de la conscience et les tendances centripètes allant vers la naïveté et l'irrationalité de la vie. D'où ce paradoxe : l'orientation *consciente* vers le naïf et l'irrationnel. Paradoxe qui montre qu'il n'y a pas de salut pour le moment historique présent.

À la vérité, l'homme n'a jamais été moins naïf qu'aujourd'hui. Comment pourrait-il en être autrement à une époque encore dominée par l'historisme et où la psychanalyse tient le haut du pavé ? Celle-ci a détruit en grande partie la foi en la culture et en son progrès. Dans l'acte de création, qui est essentiel pour toute idée ou conception de la culture, elle découvre des substrats dont la connaissance diminue l'enthousiasme pour ce que les époques classiques de l'humanité appelaient le caractère idéal de la culture. Non qu'il faille la réprouver en tant que telle, car elle repose sur des données réelles, mais, en faisant de chacun un analyste, un spectateur de lui-même, elle occupe une position très particulière dans le monde actuel. Le fait qu'elle ne soit pas réservée aux spécialistes, mais au contraire répandue et cultivée un peu partout, montre qu'elle ne pouvait apparaître que lors d'une phase culturelle décadente. Si elle a détruit dans une certaine mesure la foi en la culture, il n'en est pas moins vrai qu'elle est elle-même l'expression et le résultat d'un ennui confus suscité par le phénomène culturel. Qui donc croit encore, aujourd'hui, à la personnalité, à l'idéal ou au progrès, c'est-à-dire aux éléments constitutifs de la culture ? Autrefois, on ne prononçait pas ces mots sans une certaine note affective – c'est qu'on y croyait. Pour nous, ils ont perdu leur signification, ils sont devenus de simples schèmes. Constatons-le sans regret, sans passéisme. Pour ma part, la résignation et le scepticisme si forts actuellement me ravissent. Tout cela doit être dit, car autrement on ne comprendrait pas la spécificité du moment historique et son rapport avec la structure de la culture moderne.

Si l'homme contemporain en a assez de la culture, cela est dû entre autres à un excès de problématique, qui l'a rendu incapable de vivre les aspects et les formes de la vie, pour ceux-ci comme pour lui, incapable de faire passer l'axe de l'expérience au problème, alors que cela caractérise l'homme en général, à condition qu'aucun excès ne vienne bouleverser l'équilibre.

La vie perd son charme éventuel quand on la prive de ses contenus naturels. Si l'on n'a pas l'esprit problématique, on vit les formes de l'existence de façon unitaire. Les dissensions apparaissent là où les choses sont tirées hors de leur cadre naturel.

Ces incertitudes, cet excès de problématique n'ont pas pu être éludés par le mouvement religieux contemporain, exemple éclatant de ce que sont, dans la conscience de notre époque, le désir, l'application intentionnelle et l'impossibilité d'une réalisation intégrale.

Un courant religieux n'est fécond que s'il est ancré dans la religiosité, dans un senti profond. La religion constitue l'articulation systématique dont le plan théorique objective par des catégories formelles la subjectivité de l'expérience religieuse. Le senti, sublimé sur un plan abstrait, devient, au cours d'un processus d'élaboration, communicable et intelligible. Cependant, ce processus est toujours une dénaturation, une dénaturation fatale. Un phénomène tout à fait opposé, un phénomène vraiment paradoxal, issu de la structure même de la culture actuelle, s'est produit pourtant dans le monde contemporain. Toutes les valeurs se maintenant dans une relative extériorité par rapport à un fond anthropologique et transcendant l'énergie subjective, la religion ne pouvait pas ne pas se présenter à son tour constituée hors de ce fond et de cette énergie. La culture contemporaine n'a pas produit de valeurs religieuses parce que l'évolution est allée de la problématique à la religiosité ; de même, saisir les origines et la vie, ou le primitivisme, est incertain et illusoire, parce que les éléments culturels ne peuvent pas être intégralement abandonnés : on reste donc là au niveau de l'intention.

Ce qui a manqué à notre époque, ce n'est pas l'inquiétude qui aurait pu la mener à des préoccupations religieuses, c'est la spontanéité productive, seule capable de donner naissance à un mouvement fécond. L'homme d'aujourd'hui n'a eu et n'a que la volonté de croire. On n'a pas besoin d'une psychologie spéciale, nouveau style, pour constater qu'il vit dans l'illusion d'une authenticité. La volonté de croire résulte d'un besoin de dépasser la structure antinomique de la vie, le déséquilibre et l'incertitude. Une réalisation intégrale de l'expérience religieuse n'étant pas possible, puisque l'homme vit avec les éléments de la culture dans sa composition actuelle, se rapprocher de la religion signifie pour lui parcourir un chemin semé d'embûches. Remarquons, chose intéressante, que, pour la plupart de nos contemporains, le contact de la religion n'entraîne pas la sérénité et l'équilibre intérieur, mais une vie tourmentée, contradictoire, pleine de tumulte et de désespoir. Le passage de la religion à la religiosité est également dû au fait que l'homme s'est dirigé vers les réalisations objectives et historiques de l'esprit religieux, qui lui ont été présentées dans leur sphère transcendante. C'est là une orientation intentionnelle, et non une élaboration ou une productivité. La volonté de croire est l'expression du tourment intime provoqué par l'incapacité de s'adapter intégralement à une sphère de valeurs religieuses. Par ailleurs, les discussions sur le caractère soit historique soit absolu de la religion ont pris une énorme ampleur. Le modernisme catholique a tenté de trouver un compromis entre les deux conceptions. Mais c'est une question que ne se pose pas l'homme religieux. Il ne vit pas l'expérience religieuse en la rapportant à l'objectivité historique, il la vit en ressentant la présence de la réalité métaphysique. Il n'est pas concerné par le problème que la religion représente pour l'historisme et auquel celui-ci s'évertue en vain à trouver une solution acceptable.

Si l'historialisation de la conscience et de la culture a relativisé les valeurs, la démocratisation de la culture est, elle, l'expression d'une pauvreté qualitative. Trop largement répandues, les valeurs culturelles perdent la spécificité et les différences qui en font des structures organiques. La foule les vit superficiellement parce qu'elle les reçoit de l'extérieur. Le critère quantitatif n'est pas valable quand il s'agit d'apprécier les phénomènes culturels. L'abondance actuelle des textes n'est absolument pas une preuve de profondeur. Ils sont le produit d'un épuisement de l'instinct créateur. Il s'agit dans la plupart des cas de monographies, d'ouvrages à caractère historique ou de comptes rendus d'expériences spirituelles vécues par d'autres. Ce qu'ils ont tous en propre, ce n'est pas la manifestation d'une spontanéité personnelle, c'est une tentative de comprendre des formes mortes, de déchiffrer un complexe de conditions et de situations qui ont accompagné une existence.

Tout cela est dû, au fond, à l'épuisement des valeurs produites par la culture moderne. Le nombre

de valeurs renfermées dans une culture est limitée et elle ne peut pas aller au-delà, ce qui fait d'ailleurs sa spécificité. La culture grecque n'a pas disparu à cause des conquêtes romaines, mais parce que ses possibilités étaient épuisées. Il n'en est pas moins vrai que des interventions étrangères peuvent étouffer une culture (par exemple, celle des Mayas). Ce qui ne contredit pas notre thèse, puisque conquête ne signifie pas nécessairement destruction.

La direction immanente d'une culture, le sens inclus dans son destin doivent s'épanouir dans un dynamisme qui s'achève seulement quand les valeurs de cette culture sont consommées. Si l'on opposait à cette conception les multiples possibilités de l'homme, il ne faudrait pas oublier qu'il est né dans un cadre culturel dont le destin devient le sien. En tant que créature historique, il est fatalement le prisonnier de formes extérieures. Mais, un développement graduel lui cachant cette relation déterminée a priori, il se sent dans un rapport d'immanence avec ces formes. Il n'y a que les époques troubles pour ébranler ce rapport et lui révéler son existence pure face aux formes historiques.

Affirmer que la raison déterminante de la dissolution de la culture moderne se trouve dans sa nature individualiste est erroné, car sa structure n'est pas significative pour le phénomène de la dissolution ou de la décadence, qui est inéluctable. La culture antique a-t-elle décliné parce que les valeurs esthétiques prédominaient ? Non. Elle a décliné parce que ces valeurs, s'étant déroulées au sein de son processus historique, avaient épuisé leur contenu. Ce phénomène apparaît nettement si l'on considère la culture du point de vue d'une axiologie relativiste.

L'épuisement de l'individualisme et du libéralisme, fruits de la modernité, mène implicitement à l'épuisement de la substance de la culture moderne et de toutes ses expressions collatérales.

Bien que les limites et la décadence des cultures soient une réalité inexorable, on lui a opposé l'idée d'une complémentarité des cultures, dont l'enrichissement réciproque offrirait une image d'universalité. Un esprit se complaisant dans les comparaisons pourrait éventuellement justifier cette prétention. Mais, comme elle ne peut pas se réaliser concrètement, cette image d'universalité devient arbitraire et trop variée pour être unitaire. Elle serait réellement justifiée seulement si l'évolution de l'humanité avait une convergence ou une finalité dépassant la pluralité des cultures, si les valeurs se totalisaient dans un monde suprahistorique au lieu d'être la proie du devenir et de la destruction. Et puis, du moment que l'homme en tant qu'être historique n'est pas apte à l'universel, pourquoi échafauder une forme d'universalité illusoire ?

La conscience de cette inconsistance des cultures est très vive dans le monde contemporain. En dehors des éléments qu'on peut déduire des constatations présentées ci-dessus, on voit se développer fortement de nos jours une conception selon laquelle l'histoire universelle est constituée de structures culturelles spécifiques, conception qui a annulé toute croyance à un sens valable du développement de l'histoire comme une totalité surordonnée de ces structures culturelles. Le sens existe seulement dans leur évolution et chacune a le sien propre. L'accomplissement de leur destin les amène à la conscience de leur agonie et de leur décadence. Il en est ainsi dans la culture contemporaine, ce que dénote le penchant pour l'apocalypse et l'eschatologie. Le pressentiment de la fin prend des proportions et des significations cosmiques. Ce qui est enserré dans un cadre étroit devient un projet pour la totalité d'un déroulement. La présence des visions apocalyptiques et eschatologiques prouve l'inadaptation de l'homme à la vie, son flottement entre le néant et l'existence, son incapacité de trouver son équilibre dans le présent. L'obsession de la fin est due à une peur de la vie, à une fuite hors du présent, à une folle insertion dans le diabolisme du devenir et du temps. Si l'intégration naïve dans la vie suppose vivre dans le moment, la désintégration est un combat contre le temps. Les apocalypses et les eschatologies n'apparaissent qu'à des époques troublées. L'idée d'une fin

prochaine de l'histoire résulte de ce genre d'obsession et d'inquiétude. L'esprit prophétique bat son plein aujourd'hui. Ce ne sont pas seulement quelques individus inspirés qui vivent sous son influence, c'est tout un chacun. Le chaos régnant dans la société actuelle est provoqué par la tendance à s'affirmer de tous et de personne. Nous vivons de toute évidence dans une période d'atomisation sociale. Le libéralisme a brisé les liens organiques qui unissaient la communauté, il a isolé les individus en détruisant l'esprit de solidarité. L'esprit monadologiste s'est achevé en atomisation mécanique. L'État, conçu comme un cadre extérieur et formel détaché de l'organisme concret de la société, comme une forme mécanique transcendant la réalité historique, est le produit d'un rationalisme apparenté au libéralisme. La réaction contre le rationalisme, contre son esprit et ses formes, est tout à fait justifiée, bien qu'elle n'ait pas réussi à dépasser le niveau d'une polémique superficielle. Si le rationalisme est démodé de nos jours, ce n'est pas parce qu'il refuse l'existence et la valeur du transcendant (objection non valable et erronée), c'est parce qu'il n'a pas compris la vie et ce qui la caractérise, avec toutes les conséquences que cela entraîne.

La pensée contemporaine a le mérite d'avoir accentué la méthode selon laquelle l'élément irréductible d'une structure nous mène à une intelligibilité plus profonde que les procédés réducteurs, qui anéantissent le sens du concret.

Rationaliser, c'est rendre artificiel, en raison d'un procédé constructif qui néglige l'unicité et l'irrationalité des phénomènes du réel.

En admettant l'irrationnel, on a mieux compris la productivité de la vie, ainsi que sa relativité. La transcendance abstraite du temps prônée par la vision mécaniste a été remplacée par son immanence qualitative, dans laquelle la temporalité de l'existence exclut le dualisme schématique. L'orientation vers les contenus et leur élément temporel a entraîné un développement de la perspective relativiste.

Quel sens peuvent avoir pour l'homme d'aujourd'hui les courants à tendances platoniciennes ?

Ce ne sont que des tentatives isolées visant à dépasser le relativisme en admettant des idées transcendantes qui confèreraient un sens ou une validité à la contingence empirique, des formes éternelles qui soustraient les formes temporelles de l'existence à la sphère de la destruction, de la mort. Mais, dans la culture contemporaine, il n'y a plus que quelques individus isolés pour croire aux idées, lesquelles sont d'ailleurs relativisées par le sentiment général. Non pas en raison de considérations superficielles, mais parce que l'approche intuitive de la vie détruit la croyance à la validité intemporelle des idées, à leur caractère absolu, en révélant leur racine vitale et leur incapacité de modifier effectivement l'essence irrationnelle de l'être.

Même si l'on retire au platonisme sa coloration substantialiste, déterminant seulement le caractère fonctionnel des idées, schémas régulateurs intemporels, le scepticisme ne modère pas la sévérité de sa critique.

De cette façon, les idées et les formes historiques de la culture ont acquis par rapport à l'homme une position d'extériorité et de transcendance qui assure leur autonomie et leur mort.

La conception du destin historique des cultures élimine toute possibilité de solution. Les solutions sont en général de simples paroles. Nous devons leur concéder un minimum d'efficacité pour les petits problèmes quotidiens, mais, quand il s'agit du sens immanent d'un fond de vie, leur efficacité est illusoire. Dans ce cas-là, les solutions surgissent d'une incapacité de comprendre le caractère inéluctable du devenir historique. En raison de son absolutisme, l'esprit normatif a toujours cru que des indications transcendant le réel pouvaient en modifier la structure. Lorsqu'il s'agit d'un destin historique, le système des normes n'a aucun contenu ni aucune force de détermination. On dit : « Grise morale ! » On propose rapidement quelques remèdes. La disparition de la croyance aux idéaux, évidente dans le monde actuel, a des raisons trop sérieuses pour qu'on puisse les découvrir

au premier coup d'œil. L'homme ne peut plus opter pour un certain système de valeurs qu'il passerait sa vie à cultiver. Un perspectivisme qui n'a rien d'esthétique l'a placé devant la vie, devant la culture et toutes ses réalisations, pour qu'il en mesure la valeur, pour qu'il en comprenne le contenu.

Les incertitudes actuelles n'ont rien de définitif. D'autres formes culturelles engendreront d'autres valeurs. Le problème reste cependant posé pour le moment actuel, pour la structure de la culture contemporaine, pour l'homme d'aujourd'hui. Examiner les aspects de la culture dans leur rapport avec les phénomènes du présent réclame une certaine implication personnelle, sans subjectivité d'ailleurs, mais en fonction d'une attitude face à la vie. Il n'est pas inutile à cet égard de rappeler que la problématique des études historiques telle qu'elle était conçue à la fin du siècle passé et au début du nôtre, et quoique fondée sur des recherches méthodologiques, sur des principes formels et schématiques, a fini par déboucher sur des questions concernant des attitudes et des conceptions sur la vie. L'intégration de l'individu dans le processus historique le contraint à une cristallisation de son attitude, dans l'évolution de laquelle le facteur de la totalité historique concrète imprime des formes supra-individuelles. Tout comme les formes culturelles particulières symbolisent une totalité qui leur est supérieure, les expressions concrètes de l'individualité symbolisent ces formes particulières. L'attitude de l'homme d'aujourd'hui envers la vie est un mélange de résignation, de cynisme et de contemplation. Autrefois, la morale avait une consistance reposant sur des critères dont la validité était unanimement admise ; de nos jours, elle a perdu, théoriquement et pratiquement, le caractère tranchant et rigoureux qui distingue le bien du mal. Qui pourrait encore dire ce qu'est le bien et ce qu'est le mal ? La vie ne s'encombre pas des principes et des critères de la morale. Il n'est donc pas étonnant que la nature de l'éthique contienne implicitement l'élément *problématique*, qui convertit la spontanéité de chaque attitude en un complexe de situations indécises. La discussion excessive livrée dernièrement autour des fondements de l'éthique s'est transformée en critique de celle-ci. L'homme s'étonne et se demande à juste titre, face à l'éthique traditionnelle : qui sait si le bien n'est pas le mal et si le mal n'est pas le bien ?

L'orientation vers le stoïcisme et vers une conception tragique de l'existence, très apparente dans les produits caractéristiques de la culture contemporaine, est pleinement justifiée dès que l'homme découvre trop d'inconsistance dans les valeurs qu'il a cultivées et trop d'illusion dans ses idéaux. L'homme d'aujourd'hui n'a en l'occurrence qu'un choix : connaître son destin et la culture dont il fait partie.

L'irrationnel dans la vie

Pour réussir à comprendre la structure concrète de la vie, il est nécessaire d'éliminer les positions qui cherchent à interpréter la vie au moyen de sens la transcendant. Le finalisme, quelle que soit sa nuance, organise le monde a priori, en s'appuyant sur des catégories conventionnelles. Les sens appartiennent à l'homme, tandis que le processus de la vie se réalise autrement. C'est celui-ci qui nous intéresse, et non les sens que l'illusion des hommes crée pour l'en revêtir. L'anthropologie, si elle veut acquérir une vision totale de l'homme, ne peut pas se dispenser d'étudier dans leur diversité les formes, les sens et les illusions qu'il a produits. Alors que l'anthropologie commence par l'homme, la considération de la vie doit finir par lui, car il est incapable de se soustraire complètement à un processus universel. Les idées normatives sont à exclure quand on étudie cette question. La structure normative de l'attitude morale est impropre à la compréhension de la vie, compréhension qui ne porte pas sur ce que *nous devons* faire ni sur les modalités des procédés pratiques, mais sur le noyau de la vie et sur la multiplicité de ses formes.

Ce que la vie a d'impressionnant, c'est l'agencement spécifique de ses formes multiples. Bien qu'elles se présentent à notre intuition comme disparates et divergentes, avec une existence autonome, il nous suffit d'approfondir notre intuition pour découvrir qu'elles ont des affinités et qu'elles participent d'une même essence, qui est de nature idéale puisqu'elle résulte d'un rattachement des formes concrètes de la vie au concept de la totalité de celle-ci. L'approfondissement dans la « vie » au cours du processus de la connaissance intuitive est en fait une relation immanente exécutée par le vécu individuel sur le plan idéal de la vie, existant seulement pour la conscience. La multitude des formes de la vie est seule réelle. Les processus productifs en engendrent certaines pour en détruire d'autres. Le problème, c'est de savoir si la vie concrète représente ou non autre chose que cette productivité. J'ai toujours considéré comme l'une des plus grandes illusions qui soient celle qui ajoute à la productivité de la vie une note historique et créatrice. La vie doit son caractère *historique* au fait qu'elle constitue un *processus*. L'illusion apparaît là où les attributs de nature *historique* sont rapportés à la vie, au moyen d'une implication inexistante et injustifiée. Bien que le processus historique représente la forme typique du processus tout court, cela ne doit pas nous empêcher de déterminer sa structure particulière. Il est la vie qui prend conscience d'elle-même pour prendre conscience de sa démarche. C'est là, dans ce phénomène d'autoconsommation, qu'apparaît l'esprit. La vie, qui ne revêt pas la forme du processus historique, présente l'irréversibilité de celui-ci sous un aspect très atténué. Dans la vie, l'irréversibilité ne résulte que d'une différenciation et d'une individualisation plus marquées, qu'un ordre mécanique ne peut pas représenter. Les formes *nouvelles* de la vie n'ont pas le même sens que celles de l'histoire. Leur *nouveauté* tient uniquement au devenir en soi, qui empêche les fusions définitives. Le devenir de la vie n'est pas créateur, parce que les formes qui se succèdent ne se totalisent pas en une structure globale, ne s'additionnent pas dans une totalité synthétique. Ce que nous appelons la productivité continue de la vie n'est rien d'autre que la démonialité de la création et de la destruction.

Le devenir démoniaque des formes de la vie est dû à des déterminants intérieurs, et non pas extérieurs. L'inconsistance de ces formes est la preuve d'une insuffisance intime, d'une impossibilité de trouver un équilibre interne, insuffisance renfermée dans les prémices de la vie. Les formes sont fermeture et limitation. L'impérialisme de la vie les brise, c'est-à-dire qu'il se brise lui-même afin

de renaître. Cet impérialisme engendre un phénomène réellement intéressant : la vie ne peut pas s'objectiver dans des expressions *actuelles*, chacune ne constituant qu'une transition vers une autre. Là où l'impérialisme diminue et où les formes se solidifient, la vie cesse. Il ne faudrait pas attribuer à cet impérialisme une intentionnalité visant à quelque chose qui transcende la vie ; au fond, il n'est que l'expansion de la vie, qui voudrait dépasser ses expressions limitées. Il est erroné de représenter la vie comme un flot indomptable submergeant les expressions limitées dans lesquelles elle s'objective nécessairement, car elle n'existe pas hors de la multiplicité de ses formes ; sans une note existentielle, elle serait plus qu'une absurdité car, outre qu'elle est accessible à notre intuition sensible, elle est perçue, dans sa structure spécifique, par une intuition intérieure. Elle est en prise existentielle directe. Le concept typique de la vie, dans la signification idéale de celle-ci, dont nous avons parié, se maintient, pareillement à la sphère de ce qui est logique, sur le plan de la validité, dans le surexistentiel.

Les formes de la vie représentent-elles un *sens* ou une *direction* ? Parmi les caractéristiques de la vie, c'est sa rationalité ou son irrationalité qui dépend de la réponse à cette question.

Pour qu'il y ait un sens dans la pleine acception du mot, il faut qu'il transcende l'objet. Dans ce cas, l'intentionnalité est un état permanent. Un sens, cela signifie viser à une réalité qui se trouvera au point final d'un processus. La réalisation immanente n'a pas de *sens* car, en ce qui la concerne, le processus est l'évolution vers un plan actuel des éléments auxquels manque seulement l'accomplissement extérieur. La vie est un déroulement sur un plan immanent. Elle n'a pas de *sens* en dehors d'elle. Cela explique qu'elle ne puisse se maintenir qu'en se détruisant, ce qui annule toute croyance à sa créativité. En raison de son caractère démoniaque, qui exclut la création telle que nous la concevons dans *l'histoire*, la productivité immanente de la vie présente seulement des directions, seulement des expansions de ses diverses formes concrètes, sans aucune intentionnalité qui les transcenderait. L'irrationalité de la vie se manifeste dans l'impérialisme démoniaque qui pousse les diverses formes de la vie dans des directions où aucun sens ne les transcendera. Cette irrationalité entraîne la relativité des contenus et des formes de la vie, relativité irréductible parce qu'elle est inhérente à leur instabilité et à leur inconsistance. Une conception cherchant à considérer le *processus* en soi, soustrait à la multiplicité des formes et des contenus, fausserait l'optique réelle en ignorant cette relativité. Une perspective universelle du processus qui déboucherait sur l'idée d'une harmonie générale transférerait la vie de son cadre concret dans le cadre abstrait de l'idéalité, où notre pensée se sent libre, mais où elle prête à la réalité des sens qu'elle n'a pas. La pensée éthique dépasse a priori la relativité ; l'intuition réelle, pleine de compréhension, accepte l'irrationalité et la relativité ; elle pousse le paradoxe jusqu'à aimer cette folie de la vie.

On a affirmé que le sens relativiste de la valeur dérivait du fait que l'homme est attentif à la diversité, parfois contradictoire, des vécus et des contenus, dont la totalité transcenderait la diversité concrète, dépassant ainsi tout sens relativiste de la valeur. Mais cette théorie de la valeur néglige le principe essentiel de la philosophie des valeurs, selon lequel il est nécessaire de se rapporter à un vécu concret et irrationnel, surprenant l'objet dans sa structure individuelle, pour que la valeur ait un sens ou une consistance. Dans les attitudes de vie où les actes de valorisation sont très fréquents, seuls les contenus vivants et riches gardent un caractère de valeur, car ils sont les seuls à rendre possible l'insertion dans la vie. Si nous les omettons, que reste-t-il ? L'image floue d'un processus, le schéma abstrait d'un devenir sans qualités. La relativité des formes concrètes de la vie ne doit pas être entendue de la même manière que celle des formes historiques de la culture. Le processus de relativisation de ces dernières réside dans le fait que les valeurs se détachent du fond anthropologique qui les porte, dans une extériorisation successive, dans l'énergie subjective qui les a

produites. Chaque époque ayant sa structure spécifique, elle produit forcément des valeurs spécifiques, qui se constituent en configuration particulière. La relativité dérive de l'individualisation des moments historiques, qui enferme l'homme dans un monde aux valeurs limitées. En s'extériorisant, elles perdent l'attachement irrationnel qui leur conférerait un caractère absolu – l'homme n'accédant à son propre sens qu'en les cultivant – et cette perte révèle implicitement leur relativité. Envisagées sous un angle temporel, elles ne peuvent plus prétendre à une validité intemporelle. Pour la vie, le temps a une signification plus importante que pour le monde inorganique et moins importante que pour la structure particulière du processus historique.

La différenciation et l'individualisation des formes de la vie, ainsi que sa productivité continue, ne peuvent se concevoir que dans un déroulement temporel. Le temps n'est pas significatif pour un ordre mécanique, où la différenciation n'indique aucun principe qualitatif. C'est le temps qui nous permet de voir les formes culturelles comme des catégories constitutives, sans quoi elles n'auraient pas de sens. Cela, parce que l'idée de création est essentielle à la culture.

La culture représente une diminution de l'irrationnel présent dans la vie, diminution exécutée soit dans les actes de création, soit dans la *conscience* acquise pendant l'évolution des grandes cultures. La culture s'oppose à la spontanéité irrationnelle de la vie, elle lui fait marquer un arrêt. Et ce, non pas parce que sa structure originelle se serait constituée hors de la vie, mais parce qu'elle ne peut naître que là où la vie subit un arrêt. Son « opposition » ne doit pas être prise pour une transcendance. Au cours de son évolution historique, la culture tend à l'autonomie par rapport à la vie, ce qui entraîne un dualisme entre les deux. Cependant, ce dualisme ne peut pas être complètement irréductible, parce qu'il n'est pas originel.

Ce n'est pas un hasard qui lie les grandes créations culturelles à la souffrance et à la maladie. La douleur arrête le cours normal de la vie, sa productivité irrationnelle. La conscience apparaît à ce moment-là. Elle empêche de *vivre* à proprement parler les contenus de la vie, qui deviennent des prétextes pour des problèmes et des réflexions. La culture est une problématisation de la vie. L'immersion irrationnelle dans la spécificité et la richesse des vécus est remplacée par leur compréhension et par leur intégration dans un cadre minéral. En ce qui concerne l'expression la plus intense de l'irrationnel dans la vie, il n'est pas paradoxal de dire que, pour l'homme, l'acte sexuel conduit à la métaphysique. L'incessante conversion en problèmes de ses états et de ses expressions a rendu la vie problématique. Dans son irrationalité, elle est indifférente aux valeurs et aux buts transcendants. C'est seulement là où elle a consommé une partie de son énergie, là où elle est malade, que peuvent apparaître des éléments propices à la culture. Il est grand temps d'abandonner la thèse selon laquelle la culture perd de sa valeur si l'on détermine les conditions et les circonstances favorables à sa naissance et à son développement, d'autant qu'aujourd'hui on ne peut plus déprécier les éléments « négatifs ». La souffrance nous aide à comprendre le monde plus que l'enthousiasme.

Ce qui est intéressant à cet égard, c'est que le dépassement de l'irrationnel pour arriver sur le plan de la conscience n'est pas réalisé par une orientation vers le concept – chose secondaire –, mais par l'ébranlement des énergies fondamentales et essentielles de notre vie.

Un déséquilibre originel nous a révélé le monde auquel nous étions assimilés de façon irrationnelle. Le plan de la rationalité abstraite est issu, autonome, d'une telle structure spirituelle. Son ordre homogène ne révèle pas le point de départ. De plus, la culture en général, en tant que totalité réalisée historiquement, tend à effacer une fois pour toutes les lignes qui ont marqué son ascension ; cela, pour la raison suivante : en se présentant à nous comme une somme objective de valeurs tendant à l'autonomie complète, elle dissimule à notre entendement les données et les éléments concrets qui permettraient de réunir le processus de création et les valeurs en elles-mêmes.

Si l'on peut néanmoins comprendre ce processus, c'est parce que les valeurs culturelles ne sont pas seulement celles qui ont été réalisées dans le monde objectif de l'histoire, mais également celles que nous créons. L'expérience individuelle supplée, dans ce cas, l'impossibilité d'une pénétration historique approfondie. Si le processus culturel est né à un moment où, la vie s'essouffant, elle perdait son irrationalité élémentaire, le même phénomène s'est passé avec l'esprit. Privé de ses attributs métaphysiques, il est devenu beaucoup plus intelligible. Détaché de la vie, il n'est plus d'une transcendance inaccessible, mais il se coupe progressivement de ses racines vitales. Ce phénomène, qui, au cours de la vie historique, sépare les valeurs culturelles et les éléments spirituels de la vie, laquelle les a engendrés en diminuant d'intensité, est véritablement impressionnant, car il engage le sort de l'homme, il ne se produit pas dans un domaine idéal sans affinités avec l'anthropologie. Au fond, tout le problème de la culture et de l'esprit est celui de l'homme et de son destin. Si l'esprit apparaît là où palpite la flamme de la vie, cela ne constitue pas seulement une pure problématique pour l'homme, c'est aussi l'occasion d'un retour au sens de son être concret. Dans un cas de figure idéal, le phénomène de séparation a une signification purement formelle. Le formalisme, dans quelque domaine que ce soit, ne se soucie ni de la nature de l'homme ni de celle de la vie en général. Sa structure normative néglige ce qui est irrationnel dans la vie et ce qui est l'essence concrète et immuable de l'homme. Il est dans le caractère du formalisme de saisir les choses *du dehors*, dans une perspective fondamentalement extérieure. C'est pourquoi la direction formaliste en axiologie part du dualisme *existence* et *valeur*, et attribue à celle-ci une antériorité idéale et une validité transsubjective. Le plan schématique du formalisme se situe aux antipodes de la vie.

Le processus d'isolement, de discordance avec la vie, a pour l'homme une signification tragique, car il représente un déséquilibre dont les conséquences ne peuvent être que douloureuses. L'insertion de l'homme dans l'irrationalité de la vie, sa sujétion animale au déterminant instinctif constituaient indiscutablement un état d'équilibre. La conscience, qui résulte individuellement de la douleur, en est devenue elle-même un déterminant. La dualité esprit et culture d'une part, vie d'autre part, qui finit par déboucher sur la dissension, a conféré à l'homme un style de vie tout à fait unique. Incapable de vivre harmonieusement les deux formes d'existence, il penche tantôt vers l'une, tantôt vers l'autre. L'histoire nous propose très peu d'exemples de réalisation harmonieuse. L'homme concret, l'homme historique ne peuvent vivre qu'en réalisant des valeurs limitées, qu'en agissant dans des sphères closes. Le sentiment de l'universalité et la perspective globale ne participent que rarement au processus créatif. L'homme vit consciemment ou, dans le pire des cas, il se rend compte ultérieurement de sa propre vie. Mais qui se rend compte de la vie se rend compte aussi de la mort. Poser le problème de la mort signifie se détacher brutalement de l'irrationalité de la vie, supprimer presque toutes les affinités de l'homme avec la vie. L'homme, en tant qu'être qui réfléchit sur la mort, est suspendu dans l'infini, accablé par une solitude écrasante, tourmenté, détruit. L'impression de solitude n'est pas due seulement à l'idée, critiquable, d'une transcendance de la mort, objectivée en dehors de la vie, mais également à n'importe quelle réflexion sur la mort, quels qu'en soient les principes, parce que la mort est pour l'homme l'unique occasion de ne pas jouer le rôle d'un spectateur, parce que la mort n'appartient pas au domaine de l'extériorité. Je préfère, pour cette raison, parler d'une immanence de la mort.

Les hommes qui méditent sur la mort ne peuvent être que résignés, ceux qui méditent sur la vie ne peuvent être que sceptiques.

On ne peut naturellement pas s'éloigner indéfiniment de l'irrationalité de la vie : il y a une limite. La culture ne déchoira pas parce qu'elle franchira cette limite, mais parce que ses possibilités intrinsèques sont moindres que ce que croit l'homme dans son optimisme inconscient. On peut en être

sûr : d'autres cultures apparaîtront à l'avenir, mais y en aura-t-il de grandes ? Au cas où la productivité irrationnelle de la vie serait encore très loin de sa fin, l'homme, en qui la vie a pris conscience d'elle-même, s'épuisera beaucoup plus vite que nous ne le croyons, ou peut-être disparaîtra. La déchéance de l'homme pourrait être un retour à l'irrationalité de la vie dont il s'est détaché. Les idéaux, qui font la grandeur de l'homme, préparent aussi sa déchéance précoce. Bien qu'ils ne soient pas concevables sans aucun lien avec le noyau vital dont ils proviennent, l'homme les situe dans une région transcendant la vie. Même s'il ne vit pas en accord avec eux, ils comptent pour sa configuration intime et ils diminuent de ce fait l'irrationalité. En y aspirant, l'homme sort de la spontanéité aveugle de la vie, ce qui réduit ses affinités avec son déroulement et le place, sinon en dehors d'elle, du moins à côté d'elle. La vie n'a que faire des buts et des idéaux. Elle ne garde un équilibre relatif que dans sa productivité immanente, dont l'homme ne se soucie pas.

Sortir des cadres normaux de la vie, voilà la grande aventure de l'homme. Les idéaux constituent une objectivation de cette échappée. L'homme ne cherche plus à s'intégrer dans la vie, mais dans une région idéale. Transcender l'irrationnel n'a pas d'autre sens.

Le constat fait ci-dessus n'est pas dû à une hostilité envers le phénomène culturel ni à une conception romantique de la vie. Ce sont les faits qui nous intéressent. Or, on ne saurait les négliger pour complaire à un idéalisme dont le monde moderne n'a que trop éprouvé les insuffisances. Ce qui se présente à l'homme, ce ne sont pas des formes et des schèmes idéaux, c'est la réalité de la vie et de la mort. L'idéalisme sous toutes ses formes est le fruit d'une grande illusion. Plus encore, d'un paradoxe qui attribue des vertus existentielles à l'idéalité. (Voir l'idéalisme éthique.) Le destin tragique de l'homme séparé de la vie et revenu à elle, ce ne sont pas les catégories rigides d'une doctrine qui le comprendront.

Un examen subjectif est nécessaire ici plus que nulle part ailleurs.

La perspective pessimiste de l'histoire

Lorsqu'ils passent, dans les conclusions de leurs ouvrages, de la méthodologie pure au *sens* du processus historique, les auteurs de traités de philosophie formelle de l'histoire affirment généralement que le pessimisme provoqué par l'étude de l'histoire est dû au fait que l'homme se borne à en analyser les contenus individuels, sans porter un regard d'ensemble sur la structure totale du déroulement historique. S'ils le faisaient, ils dépasseraient les disharmonies et les antinomies, ils transcenderaient la pluralité des cultures et aboutiraient ainsi à une image harmonieuse de la vie historique ; cependant, une observation rigoureuse montre qu'une telle image est le fruit d'une illusion. Pourquoi chercher l'harmonie là où elle n'existe pas ? Les adeptes de la perspective optimiste de l'histoire sont d'une superficialité scandaleuse. On a l'impression qu'ils négligent l'homme, qu'ils le séparent du processus historique. Leur fantaisie légère construit l'histoire sur un plan homogène, exempt des multiples hétérogénéités et de la structure antinomique de l'homme écartelé entre l'impulsion irrationnelle et l'aspiration de l'esprit à la transcendance et à la rationalité. La nature complexe de l'histoire est simplifiée si l'on en élimine le tragique, si un enthousiasme futile anticipe ou attribue des finalités inexistantes. Notre époque se doit de développer le sens du tragique dans la vie et l'histoire. Si l'homme s'est contenté jusqu'ici d'attitudes cristallisées et fermées, le sens du tragique doit désormais l'aider à comprendre ses propres antinomies et irréductibilités. Alors, il sera à un pas de comprendre le caractère dramatique de l'histoire. Le temps est passé où l'on pouvait la prendre pour une partie de plaisir ou pour une ascension de l'homme vers un état harmonieux. L'examen du caractère concret de l'histoire permettra de comprendre la nature de l'homme en tant qu'être historique. Lorsqu'on a non seulement la perspective des cultures comme totalités objectives et autonomes, mais aussi celle de l'homme qui a agi en leur sein, rien n'est plus impressionnant que de constater la disproportion entre l'effort et la réalisation.

L'homme a moins réalisé qu'il ne s'est tourmenté pour le faire. Si l'art ne justifie que partiellement cette assertion, par contre la vie politique l'illustre de façon éclatante.

En raison de leur limitation et de leur détermination organiques, les contenus individuels de l'histoire, les seuls à être concrets, enferment fatalement l'homme dans le cercle étroit de leurs valeurs. Il y a plus. Si l'homme est capable de créer, il ne l'est que dans une sphère de valeurs restreinte. Dans ce cas seulement, son énergie subjective peut les assimiler, en supprimant le dualisme entre le monde concret et une sphère de valeurs idéale. La création ne se réalise pas dans le cadre ni dans la perspective de l'universalité. L'histoire nous apprend que l'homme est capable d'atteindre à l'universel, qu'en tant qu'être historique il est enfermé dans des structures de vie particulières qui le déterminent. Sous l'emprise d'une illusion, il s' imagine que l'activité individuelle n'a de sens que si elle est intégrée au processus général qui totalise les valeurs et les dirige vers une forme de vie universelle et harmonieuse. Rappelons ici l'étrange phénomène qui survient dans la vie des gens qui ont eu une activité intense, quand, sur le seuil de la vieillesse, ils s'interrogent sur l'utilité de leur agitation. Le doute est balayé par un volontarisme affirmant la nécessité de se fondre dans le processus de l'humanité. Quelle est l'origine, quelle est la cause profonde de cette illusion ? C'est le fait que les hommes attribuent au devenir un caractère éthique. Le devenir historique transcende l'irrationalité élémentaire du dynamisme concret de la vie. Le devenir de celle-ci entraîne des formes relativement identiques ; le devenir historique en entraîne de

multiples, sans qu'on puisse leur trouver un sens valable pour toutes. Affirmer que le processus historique réalise des *conscienc*es ne suffit pas pour justifier – si l'on se réfère à la diversité concrète des formes historiques et des valeurs qu'elles renferment – la thèse de la suprahistoricité des formes individuelles. Une théorie faisant abstraction des contenus concrets est-elle autre chose que le produit d'une orientation vers la suprahistoricité ? Une pareille orientation n'est pas justifiée si l'on rapporte le processus concret de l'histoire à l'anthropologie ; elle l'est seulement si l'on considère les valeurs dans leur structure transcendante détachée d'un fond subjectif, quand elles n'ont absolument plus de caractère vivant.

À supposer que le processus historique représente effectivement une orientation vers un état final harmonieux, il ne le serait néanmoins que pour certains. L'homme final ne pourrait pas actualiser toutes les formes de l'existence en une synthèse vivante, parce qu'elle serait trop contradictoire. C'est un obstacle insurmontable, y compris pour les conceptions religieuses selon lesquelles l'homme actuel ou futur serait une expression de toutes les formes réalisées jusqu'à lui.

Il ne reste plus à l'homme qu'à prendre acte de son insuffisance et de la disproportion qu'il y a entre l'effort et la réalisation. Les efforts excessifs, qui limitent la perspective, qui brisent l'élan vers l'éternité, qui empêchent la contemplation et la compréhension intuitive du monde, sont très probablement à l'origine des illusions de l'homme, dont il doit se débarrasser. L'enthousiasme naïf pour le processus historique, enthousiasme qui attribue des sens trop nombreux à un destin immanent sans finalités transcendantes, résulte d'une conception profondément erronée de l'homme, qui néglige ce que recèlent cette douloureuse disharmonie et ce conflit tragique.

Seule une vision anthropologique pessimiste peut révéler le sens tragique de l'histoire, qui *ne doit pas* être interprété à la manière des anciennes théories selon lesquelles l'histoire ne serait que l'expression, sous des formes phénoménales diverses, d'une vie instinctive identique au cours de l'évolution historique ; que l'expression des objectivations en série d'une structure nouménale invariable, hors du temps. La temporalité de l'histoire ne serait à son tour qu'une expression de sa phénoménalité. Il faut opposer à ces assertions la nature vivante de l'histoire et sa structure concrète. Contrairement à ce qu'affirme le phénoménalisme, l'immanence du tragique dans l'essence de l'histoire ne provient pas de son caractère d'apparence, mais de l'antinomie entre la vie rationnelle et la conscience, antinomie qui se développe avec des intensités différentes et des irréductibilités spécifiques. L'histoire n'est pas une apparence, puisque nous vivons son dualisme foncier et qu'il est donc loin d'être une illusion ; elle est la vie désintégrée, arrachée à ses cadres irrationnels, la vie qui se connaît elle-même.

Notre époque a pour mission de liquider l'optimisme. La nécessité de regarder les choses en face, de renoncer à s'illusionner, de saisir le destin immanent de l'homme, de ressusciter la sensibilité tragique, de débarrasser le pessimisme de toute sentimentalité, voilà qui octroie une signification particulière au moment historique actuel.

« *La Mélancolie* » de Dürer

De tout ce qu'a créé Dürer, la gravure intitulée *La Mélancolie* contient le plus d'éléments favorisant la réflexion et l'abandon auxquels on peut se livrer en plongeant dans l'atmosphère d'une œuvre artistique. Mon admiration n'est pas due à l'appréciation objective de la *forme*, mais à la joie suscitée par une création exprimant un état d'âme en soi. Ici, le psychisme prime la technique. La mélancolie opère une dualité, elle sépare l'homme de son environnement et du réel en général, en intensifiant la conscience de la différence de nature qu'il y a entre l'homme et la réalité objective.

La solitude et le sentiment d'abandon ont, dans ce cas, des racines profondes, car ils ne résultent pas de conditionnements accidentels ou de déterminants insignifiants : ils découlent de la totalité de notre être. Plus que dans le simple ennui, c'est dans la mélancolie que l'homme est seul face à l'existence. L'acuité de son intuition a montré à Dürer que la mélancolie n'avait de signification profonde que si le regard de l'homme mélancolique s'ouvrait sur une perspective de l'infini. En développant excessivement le sentiment de la finitude de l'individu, la progressivité ininterrompue impliquée dans l'idée d'infini crée un cadre propice à la mélancolie. Le regard égaré que supposent tous les états dépressifs, l'intuition vague et diffuse n'auraient pas de sens dans un cadre limité, sans perspective. Il n'est pas inutile de mentionner ici que le sentiment de l'infini a disparu en grande partie dans les villes modernes parce que l'homme y est à l'étroit, oppressé par l'espace, qui ne s'ouvre plus devant lui dans sa grandeur naturelle. Au lieu de vivre l'infini spatial, l'homme des grandes cités vit, en guise de compensation, l'infini temporel comme devenir concret, avec toutes les complications relativistes que cela entraîne.

La vision de la mélancolie chez Dürer est totalement dépourvue de sérénité. Elle révèle une insatisfaction proche du tragique. Il n'en va pas de même dans la Renaissance italienne. Là aussi les états mélancoliques ont l'infini pour cadre, là aussi ils dévoilent l'étrange particularité de l'homme dans l'univers, mais la tension réflexive est atténuée par un sourire contenu et mystérieux, que l'homme disperse dans l'infinité. Le dualisme ne prend pas la forme d'une tension douloureuse, car les liens avec l'ordre cosmique n'ont pas encore été rompus.

Précisons que, dans la mélancolie, on n'est pas définitivement séparé de l'existence. En témoigne le sentiment du regret, toujours présent et qui vise généralement un fait irréparable appartenant au *passé*. Il rouvre une plaie cicatrisée ou il actualise un contenu psychique que nous ne pouvons plus vivre dans son cadre. Il est certes douloureux de nous morceler en quittant d'anciens cadres de vie où nous laissons un peu du contenu de notre être. Mais, ici, le divorce avec le réel est pour ainsi dire rétrospectif, il n'indique rien quant aux possibilités futures.

Quelle différence par rapport au désespoir, qui nous donne une impression de définitif ! Le sentiment de l'abandon *absolu*, d'une suspension torturante dans l'univers, de la présence inéluctable de la mort dans la vie, de l'immanence du mal dans les racines de la création, persuade fortement notre conscience que l'irréparable est devant nous, que les tentatives pour améliorer la condition humaine sont toutes vouées à l'échec. Le temps, qui dans la mélancolie représente essentiellement un principe irrationnel, dévoile dans le désespoir son caractère démoniaque. Chez Dürer, comme en général dans la Renaissance du Nord, la mélancolie est plus proche du désespoir que dans la Renaissance italienne. Cette dernière la tempère par un sentiment embryonnaire de la grâce. Plus tard, au XVIII^e siècle, chez un Reynolds ou chez un Gainsborough, la mélancolie sera inséparable du

charme de l'inutilité qui se dégage de la grâce. Mais elle aura une coloration trop féminine pour conserver sa capacité de révéler le monde. Contrairement à Martin Heidegger, nous pensons que c'est la mélancolie qui dévoile à l'homme l'étant en soi, et non pas l'ennui, car celui-ci résulte de conditionnements tout à fait fortuits et extérieurs. Il est la forme vulgaire de la mélancolie et, de ce fait, il ne peut pas avoir de riche productivité ; il correspond pour l'essentiel à une absence d'occupations ou d'excitations extérieures. Peu importe que Dürer ait pensé ou non à la capacité de révélation incluse dans l'état mélancolique, puisque les artistes objectivent des vécus irrationnels sans les rapporter à un plan théorique. Il y a par ailleurs, dans *La Mélancolie* de Durer, un fond religieux que nous autres, modernes, avons du mal à saisir parce que nous vivons presque uniquement sur le plan de l'immanence.

La nostalgie qui émane du regard de l'étrange personnage de la gravure de Durer n'exprime-t-elle pas une sorte de regret religieux des réalités perdues ? N'exprime-t-elle pas une aspiration à la transcendance ? Car cette aspiration à des réalités transcendantes était bien présente dans toute la Renaissance, aussi bien méridionale que nordique, encore que moins intense en Italie que dans le nord de l'Europe, où le christianisme avait eu moins à souffrir de la recrudescence du paganisme. On constate chez Durer une oscillation entre l'intentionnalité transcendante et l'immanence terrestre, oscillation qui est une des facettes de son tragique. L'âme gothique a toujours été inquiète, elle n'a jamais trouvé le calme ni l'équilibre. La Renaissance du Nord est un simple épisode. Le baroque reprendra la tradition gothique. Cependant, pour cette raison même, la Renaissance du Nord conserve un caractère d'incertitude torturante, parce qu'une âme a revêtu des formes hétérogènes. On comprend dès lors pourquoi la mélancolie est tempérée par le sourire en Italie, tandis qu'elle est aggravée par une tension douloureuse dans le nord de l'Europe. Si *La Mélancolie* de Durer est dépourvue de la moindre ironie qui serait une négativité infinie, c'est parce que la réalité oppose à l'homme une trop grande résistance pour qu'il puisse à son tour lui opposer le sourire de sa propre supériorité. Cela explique le penchant de la Renaissance italienne pour la vie et celui de la Renaissance du Nord pour la mort.

Style et eschatologie

Si l'on donne au style une acception beaucoup plus générale que l'acception courante, on pourra dire qu'il exprime la tendance de la vie à revêtir une forme temporelle, à se réaliser dans une structure déterminée et limitée, à orienter son dynamisme intérieur et à élever sur un plan plus intelligible l'irrationalité de sa substance intime. En fonction des multiples directions de la vie, chaque style de vie organise un nouveau contenu, détermine une spécificité et fixe des priorités. Les divers aspects de la vie sont agencés en vertu de la prédominance de telle ou telle direction. Un centre substantiel répand un contenu relativement homogène dans toutes les objectivations. Tel est en effet le sens du style : dépasser l'hétérogénéité en imprimant un caractère spécifique, délimiter dans la dynamique de la vie une frontière assurant une individualisation prononcée. La hiérarchisation des contenus de l'existence découle de cette individualisation, de cette prédominance d'une direction ou d'une autre, de la spécification opérée dans la multiplicité de la vie, de l'établissement d'une forme. La forme suppose cependant un certain degré d'harmonie réalisé dans l'existence, même quand celle-ci présente un caractère extérieur, car dans ce domaine on ne peut pas parler de réalisations intégrales. Le style, la forme et l'harmonie sont supposés. Celui qui est intégré dans un certain style de vie expérimente personnellement toutes les corrélations impliquées par la structure du style en question. Dans ces conditions, on comprend que, s'il ne représente pas toujours un *équilibre* pour l'homme, le style n'en est pas moins l'expression d'une *possibilité* d'équilibre. Ainsi, la vie acquiert un sens, car tout ce qui se produit est totalisé dans une sphère de valeurs spécifique et sous une forme déterminée, de telle sorte que l'étant révèle sa finalité dans le phénomène de la fusion et de la totalisation, qui élimine toute idée d'irrationnel dans la productivité immanente de la vie. C'est pourquoi ceux qui vivent dans un style déterminé ne peuvent pas comprendre ce que la vie a d'irrationnel et de démoniaque, ils ne peuvent pas parvenir à un vécu intense qui leur ferait goûter la volupté dans le non-sens. Ils ne comprendront jamais ce que signifient l'héroïsme du néant et la volupté du chaos.

L'enracinement naïf dans l'existence, propre à chaque style, donne à celui qui le vit un sentiment entièrement positif du temps : tous les moments sont remplis de contenus effectifs, aussi la perspective de l'universalité temporelle est-elle remplacée par l'expérience concrète du moment. Alors, un seul dépassement essentiel reste encore accessible : l'éternité sereine, dont on s'approche quand on se soustrait au temps en se livrant intensément à la contemplation ou en épuisant toutes les possibilités offertes par le moment, idéalement détaché du processus temporel. Tandis que le style réalise une réconciliation avec le temps, l'eschatologie est au contraire une folle lutte contre lui. Devenue une *obsession*, l'idée de la fin élimine forcément la vision positive et naïve du temps et provoque un sentiment pénible, celui d'être prisonnier d'un temps démoniaque. L'homme étant arraché à l'existence et suspendu sans point d'appui, l'expérience du temps devient semblable à un tourbillon. Dans de tels cas, l'idée de la fin en arrive à dévorer l'homme, comme dans une folie métaphysique, elle détruit tous les charmes de la vie, elle annule toutes les possibilités de trouver un sens. Toutes les formes sont anéanties ; en effet, face à la tragédie future que le temps ne manquera pas de nous dévoiler, quelle valeur pourrait encore avoir une structure apparemment consistante ?

Nous ne pensons évidemment pas à l'eschatologie chrétienne, qui n'est concevable que dans la transfiguration du monde immanent, dans le rapprochement de la réalité transcendante ; nous pensons

à une vision eschatologique sur un plan immanent. C'est dans ce sens qu'on a pu parler d'une eschatologie hégélienne.

À ceci près que, chez Hegel, la vision eschatologique est partiellement annulée par la dialectique. Celle-ci représente un processus progressif et infini ; les dualités ne sont dépassées que pour une synthèse provisoire. Mais le provisoire de la synthèse élimine lui-même l'idée de fin, d'achèvement définitif, en réduisant toutes les formes à des expressions particulières de l'infinité d'un processus. C'est un péché de la dialectique : elle nie la spécificité des sphères de l'existence parce qu'elle tient excessivement à en rapporter toutes les formes les unes aux autres. La méthode phénoménologique a comblé les lacunes de la dialectique en précisant la signification de chaque région existentielle.

Ce qui impressionne le plus dans toutes les conceptions et les visions eschatologiques, c'est l'idée que la vie, dans ses multiples manifestations, n'a aucun sens. Certes, on pourrait lui en trouver un. Certes, on pourrait découvrir d'autres raisons de nier la finalité de la vie. On pourrait fort bien affirmer que, puisque la douleur et le désespoir existent, la vie ne peut pas avoir de sens. Mais rapporter les diverses manifestations de la vie à leur fin est bien plus destructif. Car, du coup, qui peut encore parler de bonheur, de progrès, d'amour, etc. ? Nous devrions rougir quand nous prononçons le mot *bonheur*.

Alors, quel est le sens du bien et du mal ?

L'eschatologie chrétienne, qui a une coloration *éthique*, parle du triomphe du bien comme d'une certitude. C'est là, selon nous, la plus grosse des illusions.

L'eschatologie, conçue comme immanente et en dehors de la sphère religieuse, annule radicalement la confiance dans la validité des critères moraux. Que peut nous faire alors qu'une chose ou une attitude soit bonne ou mauvaise ? Rien. On ne rencontre l'absolutisme moral que chez les gens médiocres. Et, de même, ce n'est que chez eux qu'on rencontre le besoin de la rédemption immédiate. Mais qu'en est-il de ceux qui éliminent la rédemption de leur conception eschatologique ? Il ne leur reste que l'héroïsme du néant.

Il est vrai que, dans la réalité, le dualisme n'est pas aussi tranché, que la tension n'est pas aussi vive entre le style et l'eschatologie, parce que la plupart des hommes s'en remettent à un compromis. Mais pour ceux, peu nombreux, qui ne peuvent plus accepter aucun style de vie, que devient ce monde, avec toutes ses vérités prétendument éternelles ?

La vision de la mort dans l'art du Nord

Il y a dans l'art du nord de l'Europe une sensibilité beaucoup plus accentuée que dans celui du Sud, où la vision torturante des réalités essentielles est atténuée par une approche esthétique du monde, alors que dans l'art du Nord la riche problématique de la vie est assimilée jusque dans ses derniers éléments. Peu importe que la révélation de ces derniers éléments se fasse sur un plan purement théorique ou dans le domaine de la vision elle-même : ce qui compte, c'est qu'elle est implicitement une révélation de la mort.

Qui réfléchit sur la vie sans arriver au sentiment et au problème de la mort est incapable d'approfondir une spéculation. Pour la spéculation purement formelle, le problème de la mort ne se pose d'ailleurs pas, car le formalisme élimine toutes les données existentielles.

Là où *l'existence* prime et où la *forme* est vague et inconsistante, le problème de la mort est essentiel. Des preuves ? Pensez à Søren Kierkegaard ou à Martin Heidegger. Tandis que ce genre de question est tout à fait secondaire dans le formalisme anachronique et désuet de Kant. Devant le phénomène de la mort, quelle valeur peut avoir la division symétrique et artificielle en catégories ?

L'idée de la vanité de la perfection formelle face à la mort traverse comme un souffle intérieur tout l'art du Nord, en particulier la Renaissance allemande.

Dans la Renaissance italienne, cette idée est occultée par la perspective esthétique du monde. La mort, la misère et la souffrance sont mésestimées par le vécu esthétique s'il est excessif, comme cela se passe aux époques esthétisantes. La disharmonie douloureuse, le pressentiment de la mort et la vision apocalyptique des primitifs italiens disparaissent à la Renaissance sous les formes d'une pure idéalité transfigurant les tourments concrets de l'être à la lumière d'une beauté abstraite. La Sainte Vierge n'est plus une mère pleurant son fils, elle devient une beauté mondaine, au sourire mystérieux et presque érotique.

Même démarche en ce qui concerne Jésus et l'apôtre Jean. Le baroque italien reprend certains des motifs essentiels des primitifs et se rapproche par là des éléments qui, en Europe du Nord, trouvaient une expression pleine de tension. Dans la Renaissance méridionale, la vision d'une transcendance de la mort situe celle-ci dans une sphère totalement extérieure à la vie, laquelle se développe alors comme si la mort n'existait pas ; à l'inverse, la Renaissance et, plus généralement, tout l'art du Nord présentent une étrange vision de l'actualité de la mort aux côtés de la vie. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une conception de l'immanence de la mort dans la vie, car la mort n'apparaît pas progressivement, à la suite de la consommation d'un contenu. Dans le cas de l'immanence, le devenir de la vie implique, dans son déroulement graduel, une entrée progressive dans la mort, de sorte que le *temps* détermine la primauté de l'une ou de l'autre. Je vis, mais la mort est imprimée dans ma vie comme un destin. Un pas dans la vie est aussi un pas vers la mort. Ce sentiment de l'immanence de la mort a reçu son expression la plus forte chez Rembrandt. La vision de l'actualité de la mort *aux côtés* de la vie, que nous rencontrons chez Hans Holbein, Matthias Grunewald, Lucas Cranach, Hans Baldung, etc., vision propre à l'art du Nord, contient un vigoureux sentiment de la présence de la mort, qui, loin d'être extérieure à la vie, lui confère certains caractères et en détermine le cours. La vie perd complètement le charme d'une expansion irrationnelle, car la mort est un obstacle insurmontable et omniprésent. C'est pourquoi on ne trouve guère dans les formes du corps humain, contrairement à ce que pratiquaient l'Antiquité et la Renaissance, la perfection et la pureté classiques

des lignes, l'essor naïf et la quiétude contemplative, la rêverie douce et sereine, l'abandon voluptueux à l'existence sans être tourmenté par la question théologique ; ce qu'on trouve, ce sont les aspects torturants de la vie, qui donnent une impression d'accablement et de destruction. Très significatif et révélateur à cet égard, le motif de la vanité, si fréquent chez les artistes cités ci-dessus, qui, dans des scènes représentant des aspects de vie intense, font figurer un squelette, symbole de la mort. On reste sur une impression pénible, douloureuse, après avoir regardé le tableau de Baldung où la mort se tient derrière une jeune fille qui admire son corps nu dans le miroir. Il y a dans *l'Eitelkeit*[\(7\)](#), motif courant chez les peintres allemands, le mépris et la haine de la vie, la négation de la beauté par l'art, le désespoir de ne pouvoir sauver le monde par des voies esthétiques. Si l'attitude esthétique devant la vie est directe, naïve et sans aucun élément normatif, alors l'attitude remplie de visions apocalyptiques de ces artistes se situe exactement à l'opposé. Le spectateur est loin de la satisfaction que devrait susciter la contemplation d'une œuvre d'art ; il éprouve au contraire une insatisfaction voisine du désespoir, qui rend impossible la joie esthétique. Le pessimisme de Holbein et le fantastique de Grünewald, pour qui la croix dans l'immensité de la nuit symbolisait la tragédie universelle, présentent des éléments encore plus torturants, d'autant que pour eux la mort n'est pas une libération : sinon, ils ne nous en auraient pas laissé une image aussi terrible, aussi repoussante. Tout l'art chrétien proteste contre la vie et en fuit la folie, prouvant ainsi que le chrétien est incapable d'accepter une tragédie purement terrestre. Parce qu'elle l'aide à entrer dans le monde transcendant, la mort est pour lui rédemptrice.

Le christianisme du Nord a développé l'élément tragique avec une telle intensité qu'il a fini par le nier et, de ce fait, par ne plus croire au salut ni à la fonction libératrice de la mort. Cela est vrai, sinon pour tous les artistes, du moins pour ceux que j'ai cités.

Le goût de la mort est si prononcé chez Holbein que les crânes sont un élément presque ordinaire de ses tableaux.

Si, d'un point de vue métaphysique, on ne saurait parler d'une irréductibilité totale de la vie à la mort, il n'en est pas moins vrai que l'homme se conduit pratiquement comme si la mort se trouvait hors du cours immanent de la vie. Un long désespoir, une souffrance durable de notre être tout entier sont nécessaires pour arriver à la conception d'une immanence de la mort dans la vie, conception qui mène à la résignation ; alors que celle de l'actualité de la mort aux côtés de la vie, qui fait qu'on soit à tout moment tourmenté par la perspective de la mort, mène directement au désespoir, mais à un désespoir sans libération. Le caractère *parallèle*, pour ainsi dire, de la mort et de la vie dans l'art du Nord fait penser à la stupéfaction de cet auteur tragique de l'Antiquité qui s'exclamait : « Qui sait si la vie n'est pas la mort et si la mort n'est pas la vie ? »

La lettre d'un solitaire

Si l'on veut comprendre la vanité des ambitions et des aspirations cultivées par l'homme dans les grandes villes, si l'on veut dépasser les illusions engendrées par l'assimilation au rythme fou de la vie moderne, il est plus que nécessaire, il est indispensable de faire provisoirement retraite. On se soustrait ainsi à la tyrannie de la civilisation, on transcende l'impérialisme vital et la vie elle-même. Il ne s'agit pas là de la sentimentalité romantique dont les éclats se complaisaient dans la solitude pour se plaindre de la désadaptation de l'individu, il s'agit du besoin de saisir les raisons d'être de la vie et de la culture non seulement par le truchement d'une expérience intense, mais également grâce à une perspective extérieure, à laquelle l'homme ne peut accéder que dans l'isolement. Le sens romantique de la solitude est dû à la négation de la réalité concrète de l'existence, au mépris de ce qu'elle a rendu pur et irréductible. La structure schizoïde de l'âme romantique a développé excessivement l'intériorisation mentale et donc la séparation organique d'avec le monde. Il y a dans la fuite du monde propre au romantique une incapacité structurelle de se maintenir dans le cadre immanent de l'existence, une incompréhension essentielle des affinités irrationnelles qui lient l'homme au reste de la création. Rien d'étonnant que les pires absurdités dans presque tous les domaines nous aient été léguées par les romantiques.

En fait, la solitude est un *milieu* de connaissance, une condition extérieure nécessaire pour délimiter des choses non individualisables quand on vit en elles. Il n'y a pas meilleur cadre pour fermer les plaies de ceux que leur vie intérieure, subjective, a fait souffrir. Plus que toute autre, la solitude en montagne permet d'accéder à un entendement serein de la vie. Les montagnes donnent l'impression d'une transcendance majestueuse, d'une parfaite sérénité, leur rigidité solennelle semble nier la vie et son dynamisme. Tandis que la mer, avec son ondolement incessant, paraît être une expression de la folle agitation de la vie, agitation qui ne révèle aucun sens. Au contraire, la montagne, dans sa sereine immobilité, est au-delà de la vie. Elle donne, aux gens qui y vivent en permanence, de l'humour et un esprit conciliant. L'humour est le propre des montagnards, car il naît seulement là où l'esprit considère les choses avec une supériorité naturelle, là où une vision totale de la réalité efface l'indignation et la révolte provoquées par les aspects individuels et limités de l'être. Chez les citadins, le sens de l'éternité s'est émoussé : ils se troublent pour le moindre désagrément, ils prennent au tragique de menues expériences plutôt que des vécus essentiels.

Le sentiment de la vie éprouvé par l'homme grâce à l'humour est une acceptation paisible du devenir et de la destruction des choses. L'humour révèle l'inutilité d'une problématique excessive concernant l'existence. Nous autres, habitants des grandes villes, ne pouvons plus vivre le stoïcisme naturel qui lui est sous-jacent, parce que nous assistons quotidiennement à des injustices et à des tragédies, parce que, scandaleusement impressionnables, nous vivons dans une insatisfaction permanente. Ce que nous appelons *culture* ne serait certainement pas né en dehors d'un déséquilibre nerveux, de sorte qu'il n'est pas paradoxal de mesurer à l'aune de celui-ci la normalité de l'homme.

La *conscience* est le produit d'un dérangement du système nerveux et elle atteint son paroxysme dans la neurasthénie. L'atroce réceptivité nerveuse de l'homme le détruira après l'avoir fait. C'est pourquoi sa déchéance est beaucoup plus proche qu'on ne le croit. Cela étant, ne nous étonnons pas que les hommes instruits soient inaccessibles à l'humour et à la sérénité. Comment être serein quand on se dit qu'un ami est marxiste, un autre spenglérien, un troisième idéaliste, et ainsi de suite ?

Comment avoir la perspective de l'éternité quand, pour faire carrière, il faut apprendre toute une bibliographie, parler de mauvais livres qu'on n'a même pas lus, connaître tous les auteurs imbéciles qui ont écrit par obligation professionnelle, tous les ravaudeurs de la culture qui se sont occupés toute leur vie de l'œuvre des autres parce qu'ils n'avaient rien à dire ? C'est dans la solitude des montagnes que j'ai éprouvé avec le plus d'intensité le sentiment de l'inutilité complète de la culture et en particulier de la philosophie scolastique, farcie de formules abstraites et vides ; de l'inutilité de toutes les fades élaborations dénuées d'un contenu vivant, réellement ressenti. Il faut mener une campagne d'extermination contre la culture purement livresque. Je voudrais bien voir ce que deviendraient les intellectuels qui grouillent de par le monde si l'on détruisait brusquement tous les livres. Je suis presque sûr que la plupart cesseraient de penser, car leurs prétendues idées n'ont pas été vécues, ils les ont empruntées aux livres. Ne trouvez-vous pas intéressant que des gens sans possibilités intérieures, qui se sont évertués à acquérir une certaine culture, redeviennent les nullités d'autrefois dès qu'ils renoncent à la lecture ? Il est vrai qu'aujourd'hui les idéaux de sagesse sont inactuels et même illusoires. La vie est devenue trop douloureuse pour que nous puissions croire que nous sommes seulement des spectateurs, et non des acteurs. Nous autres, modernes, nous avons perdu le sens de l'éternité, nous sommes incapables d'avoir une vision sereine de l'existence, nous vivons le temps comme un tourbillon dramatique et démoniaque, voilà pourquoi les idéaux de sagesse sont caducs. Les penseurs (en tant qu'authentiques représentants de la culture) ont aujourd'hui une obligation impérieuse, essentielle : devenir des penseurs existentiels, vivre concrètement l'abstraction, élaborer selon le plan de la vision et non selon une combinaison stérile de concepts sans correspondance dans la réalité. Le jour viendra où l'on démasquera tous les pseudo-intellectuels qui croient penser parce qu'ils affichent une formule, qui se prennent pour des philosophes parce qu'ils acceptent un système étranger. L'impuissance spirituelle n'avait jamais trouvé auparavant de moyens de dissimulation plus sûrs pour draper sa nullité sous des formes empruntées.

L'absence de caractère organique de la culture contemporaine fait que l'homme ne vit plus dans des contenus, mais dans des formules dont il peut changer comme il changerait de chemise.

Vous comprenez donc pourquoi il est nécessaire de se purifier sur les hauteurs.

Hokusai

Il y a dans la structure de chaque grande culture une note dominante qui lui confère un caractère spécifique.

La sensibilité et l'attitude de l'homme sont façonnées sous l'impulsion d'un fond culturel originel et les contenus sont cristallisés en fonction de cette note dominante. Bien que chaque culture ait de multiples virtualités, elle actualise et exprime avec force uniquement celles qui sont proches de ses valeurs spécifiques. Cela explique pourquoi la culture égyptienne, qui est une culture de la mort, a donné tant de profondeur au sens de l'éternité et de la transcendance ; pourquoi la culture grecque, où le culte de la forme exalte l'accomplissement dans l'immanence, a manifesté avec non moins de profondeur une tendance à la cristallisation et à l'individualisation. Si l'on cultive tellement la musique en Allemagne, n'est-ce pas en raison d'une expérience initiale pessimiste de l'infini ? Et l'étrange perspective de l'individuation dans l'art japonais ne découle-t-elle pas du fait qu'il s'est développé dans une *culture de la grâce* ?

L'œuvre de Hokusai ne peut pas être comprise si l'on oublie que la grâce est une caractéristique essentielle et dominante au Japon.

Le bond spontané, gratuit et désintéressé est dans la nature de la grâce. Elle place l'homme et les objets dans un curieux état de détachement, elle les suspend et les individualise dans les airs. Cet état n'est pas le fruit d'un processus d'isolement provoqué par un tourment personnel ou par un long désespoir ; il est destiné à maintenir une harmonie dynamique sur le plan esthétique. Tout ce qu'a créé Hokusai donne l'impression que le monde s'élève au-dessus de son plan normal et qu'il flotte, sans que le dynamisme implicite suggère un trouble torturant ou une rupture intérieure car, dans la grâce, la conscience n'a pas brisé les liens qui l'attachent au monde organique et l'esprit n'est pas arrivé à l'expansion centrifuge qui le séparerait de l'âme. La continuité qualitative et la fusion organique ne conduisent pas, dans l'art japonais, à la rigidité et à la fixité, elles conduisent à la souplesse et à l'ondoiement.

Ce qui frappe, chez Hokusai, c'est la négation de la gravitation : les hommes et les objets sont *émancipés de la pesanteur*, ils semblent flotter, être suspendus.

En effet, la grâce émancipe de la pesanteur. Nous ne parlons évidemment pas de la grâce en tant que note immanente et constitutive du monde objectif, ce qui friserait l'absurde ; nous voulons dire que la vision de l'artiste confère un caractère gracieux au monde objectif. Si le portrait est si peu représenté dans l'art japonais, c'est entre autres parce que celui-ci humanise la nature. Cette caractéristique explique pourquoi les Japonais ressentent la grâce de la nature.

Le fait que, chez Hokusai, les formes individuelles soient suspendues et non pas intégrées dans l'existence, n'est pas dû à des raisons d'ordre technique ou formel, mais au sentiment de la vie propre aux Japonais. Et c'est nier le substrat profond de l'art (en l'occurrence, nous pensons surtout à la peinture) que d'affirmer que la nature très particulière de la peinture japonaise s'explique pour peu qu'on la fasse dériver de la calligraphie. À la vérité, toute structure artistique spécifique a pour origine un sentiment de la vie et une vision primordiale. Si Hokusai manifeste pour le monde animal une compréhension tellement vive qu'il lui attribue un contenu humain, n'est-ce pas en raison d'un sentiment de l'identité organique, en raison d'une participation intime au rythme universel ? Parce qu'elle est étroitement liée à l'existence, parce qu'elle dégage un charme naïf, parce qu'elle suscite

un ravissement esthétique, chaque œuvre de Hokusai est une nouvelle révélation de l'unité initiale, le *Tao*. La présence constante du sentiment de l'identité détermine une étrange vision de l'individualité, qui devient une expression anonyme du cours universel de la vie. Le détachement et la suspension n'ont pas pour but l'interruption de ce cours de la vie, mais un doux bercement donnant l'illusion d'une indépendance absolue des formes particulières, alors qu'il exprime en réalité la légèreté et l'envol de la grâce. C'est pourquoi l'art japonais, mais aussi l'art chinois, puisque tous deux ont développé le sentiment de l'unanimité et de la totalité vivante et concrète, font preuve d'incompréhension à l'égard de l'unicité de l'individualité, comme de sa structure qualitative interne.

Dans la vision de Hokusai, l'homme brille par sa configuration extérieure, par le charme sensible de la grâce, par la spontanéité des mouvements.

Hokusai ne cherchant pas à révéler l'infinité des potentialités intimes, ce qui devrait être exprimé par le visage humain l'est presque toujours par le *paysage*, dont l'expressivité résulte du formidable dynamisme qui traverse toute son œuvre (voir par exemple *Le Poète Abe no Nakamaro en exil en Chine, regardant le reflet de la lune dans la mer*). La vie y est si torrentueuse et l'énergie interne de la nature si débordante qu'avec notre approche européenne nous croyons découvrir un dynamisme purement sensible. Mais si nous essayons de pénétrer plus profondément dans la sensibilité nippone, nous constaterons que l'intimité du charme extérieur y a une capacité de révélation que nous ne sommes pas capables de comprendre intégralement ; pour les Japonais, le mystère de l'être est annulé par l'actualité du substantiel dans le sensible, actualité que nous ne pouvons pas expérimenter.

L'extatique et le grotesque, motifs si fréquents chez Hokusai, sont produits par l'imagination exaltée d'un homme appartenant à une culture chthonienne. La folle ivresse de l'extase, pendant laquelle l'homme plonge frénétiquement dans le torrent de l'existence, affolé par la tension d'une explosion universelle et réalisant le paroxysme de l'intimité, est suivie d'une expression grotesque des lignes qui nient leurs purs contours en passant de l'ondoiement à des exagérations fantastiques. Le grotesque résulte d'une perversion de la grâce, dont on efface la féminité en lui retirant sa légèreté gratuite et son charme désintéressé. L'absence du tragique, de la grandeur et du monumental dans l'œuvre de Hokusai trouve son explication précisément dans le caractère féminin de la culture japonaise, culture de la grâce.

Considérations non philosophiques

L'équilibre de l'homme dans le monde dépend de sa façon de vivre le temps. Cela ne signifie pas négliger les conditions de l'existence organique, mais au contraire les impliquer comme des déterminants et des présuppositions dans la formation spécifique de la perspective temporelle. À l'opposé du rationalisme fade, il faut affirmer les racines concrètes de la vision et de l'expérience particulières du temps, car les hommes *sentent* le caractère de la direction temporelle de manières si variées que la forme générale et abstraite développée par la combinaison intellectuelle perd toute signification en ce qui concerne les réalités intérieures. Qu'on s'y résigne, comme dans les formes naïves de l'existence, ou qu'on le combatte, comme dans le désespoir ou dans certaines manifestations malades, le temps provoque un complexe dramatique qui engage l'être totalement. Les grands amoureux le ressentent tout autrement que les anxieux. La joie, l'enthousiasme, l'amour, ce sont l'ivresse de l'instant, une positivité vive et riche, tandis que toutes les formes de l'angoisse créent un enchaînement dramatique : combat acharné contre le temps, peur de sa direction dynamique, folle négativité.

Chaque pas vers le déséquilibre nerveux modifie d'une certaine façon le sens de la perspective temporelle.

L'accentuation du caractère dramatique et démoniaque du temps et le progrès enregistré dans la bataille qu'on lui livre signalent le degré de déséquilibre de l'homme dans le monde.

Les moralistes (pas dans le sens français) de toutes les époques sont presque unanimes pour affirmer que, devant l'éternité, à laquelle on ne peut accéder qu'en niant le sentiment temporel, seul l'accomplissement de son devoir, de ses obligations morales, a une valeur et une justification ; quant aux sentiments issus du plaisir, ils sont éphémères, inconsistants. C'est là un problème beaucoup plus grave qu'on ne le pense. Car si, devant l'éternité, rien n'a de valeur, excepté ce qu'on appelle le devoir, les obligations morales, que reste-t-il de la vie ? Qui nous dit qu'au regard de l'éternité le devoir n'est pas aussi nul que les plaisirs ? Qui nous dit que la morale courante et le moralisme ne sont pas de grossières illusions ?

La vie n'a de charme qu'envisagée dans une perspective temporelle limitée, car la perspective de l'infinité du temps comme possibilité de devenir illimité et, pareillement, le sentiment de l'éternité comme immobilité absolue détruisent l'essor dynamique de la vie, annulent ce qui est orientation positive dans son essence. La vie atteint toujours sa plénitude chez ceux qui vivent *dans le moment*, qui en goûtent toutes les possibilités, qui se gardent de le rapporter sans cesse à la totalité de la série temporelle.

Pour eux, le sentiment de l'éternité ne résulte pas d'une problématique douloureuse ou d'une anxiété permanente ; il est une sublimation du moment, propre aux vécus naïfs, un sentiment *négatif* de l'éternité, engendré par l'absence d'une perspective du dynamisme universel du temps. Ainsi, l'éternité est assimilable à une vision sereine. Vivre de la sorte développe considérablement le sens de l'efficacité concrète et la joie de la réalisation immédiate, ce qui donne l'illusion d'une durée éternelle. Mais la conscience réfléchie et le sentiment torturant de l'éternité n'annulent-ils pas la joie de créer, n'empêchent-ils pas d'être ravi par ce qui naît sous l'emprise du temps ? La conscience de la dignité est la conscience de la vanité de la vie. Celle-ci n'a de valeur que dans ses formes particulières, dans ses expressions individuelles. Or, elles apparaissent vaines devant l'éternité.

Si l'on vit en se conformant à des principes, à des critères moraux, a-t-on plus de valeur et de permanence que si l'on s'abandonne à ses caprices, à ses humeurs ?

Certes, l'éternité annule tous les plaisirs terrestres, mais elle en fait autant des actions dites morales. L'homme ne peut remporter de victoires, d'ailleurs relatives, que si elles sont inscrites dans le temps ; face à l'éternité, il doit soit hurler, soit se taire.

Je ne pense pas qu'il y ait quelqu'un sur terre qui puisse apporter un argument écrasant contre l'épicurisme. Pour ceux qui vivent intensément, la brièveté de la vie justifie leur conduite. Pour la même raison, les autres veulent la transcender. Les premiers obtiennent un gain illusoire, les seconds l'illusion d'un gain.

Le moralisme, qui prône le triomphe du bien, est donc une grande illusion.

À considérer le monde dans la perspective de l'éternité, on finit par croire que tout est permis. S'il n'y a ni limites ni déterminations, pourquoi s'arrêterait-on à un certain point ? Je suis certain que la morale (dans l'acception courante) n'a de sens que pour celui qui vit dans des formes closes et dont le sentiment du temps est limité et positif.

Nier le temps signifie nier la vie. Or, ce qui définit l'ivresse de l'éternité, ivresse qui transfigure le caractère dionysiaque par l'extase métaphysique, c'est qu'elle a une perspective extérieure au temps et qu'elle le combat comme s'il constituait une réalité étrangère. Il n'est certes pas possible de se débarrasser intégralement de l'immanence temporelle, mais vivre dans le temps tout en le combattant est un paradoxe tragique de l'existence. Il est fort probable que la majorité des gens, intégrés naïvement dans l'existence et assujettis irrationnellement à la successivité temporelle, découvrent dans la vie un sens implicite. Mais, devant l'éternité, elle n'en a aucun. Il n'y a d'hommes impressionnants sur terre que ceux dont la plaie est perpétuellement ouverte et qui réalisent le paradoxe tragique d'accepter un monde inacceptable. Pourquoi acquièrent-ils tous la conscience de la fatalité ? Parce qu'ils établissent une connexion intime entre l'éternité et la fatalité.

L'implacable destin nous met en évidence seulement dans une perspective supérieure, qui estompe les formes variables et inconsistantes. Bien qu'il se déroule dans le temps, on ne peut le comprendre qu'en le transcendant. La conscience de la fatalité révèle un monde tourmenté, tendu, douloureux. Elle part notamment de cette constatation paradoxale : l'irrationalité du monde a sa logique, c'est-à-dire que le noyau irrationnel du monde a une productivité inéluctable et de fatales déterminations immanentes. Pour la philosophie, tel devrait être le point de départ des considérations sur la mort. Mais comprendra-t-elle que les problèmes de la mort, du destin, de l'éternité et d'autres du même genre sont plus importants que ceux de la déduction, de l'induction, etc. et plus intéressants que les paradoxes de la dialectique ?

Un aspect de l'irrationalité de la vie

L'élaboration et la mise au point abstraites des conceptions de la vie cristallisées sur un plan autonome empêchent de comprendre directement leurs sources subjectives, que, de ce fait, la plupart des gens n'arrivent pas à identifier. Ils croient que ces conceptions sont dues à une détermination purement rationnelle, à une décision consciente, alors qu'elles sont issues d'une spontanéité vivante et d'un élan personnel. Concevoir l'immanence de l'irrationnel dans la vie ne signifie pas avoir une perspective désintéressée, une vision calme et sereine, mais se tourmenter jusqu'à la moelle, jusqu'au point où l'équilibre devient illusoire. Or, les hommes ne s'en aperçoivent pas, ils ne voient ni ne pressentent les expériences douloureuses, de sorte que, là où il y a une tragédie intérieure, ils imaginent une influence extérieure ou un déterminant extrinsèque. Et pourtant, qu'il est compliqué, le processus qui mène à la révélation de ce monde bestial, démoniaque et irrationnel ! Au début, c'est une vision obscure, aux contours flous ; ensuite, jaillit une lumière qu'on préférerait n'avoir jamais vue. La conscience claire et froide de l'irrationalité de la vie suppose une acceptation de la tragédie telle, qu'elle masque le dynamisme interne.

Parmi les multiples manifestations et aspects de l'irrationalité de la vie, la destruction des individus les meilleurs et les plus doués est un phénomène particulièrement intéressant, qui ne doit échapper à aucune anthropologie tragique et pessimiste. Il n'y a que les gens normaux, médiocres, pour jouir de la vie, car ils sont les seuls à en pressurer les fruits. Les autres sont ailleurs, en dehors. On ne peut rien devenir en ce monde si l'on n'a pas un pied hors de la vie, si le processus de désintégration n'est pas en cours, si l'expansion vitale est illimitée. Pour certains, la vie n'a aucun sens, le bonheur leur est inaccessible, ils sont irrémédiablement perdus, détruits. Ce qui prouve que la vie n'est pas faite pour tous et que, faute de découvrir dans son noyau une insuffisance organique et une limitation insurmontable, la métaphysique tombera dans la platitude de l'optimisme. En raison de son caractère fragmentaire, la vie n'est acceptée que si l'on élimine sa problématique et son essor spéculatifs. N'est-ce pas pour cela que seuls en jouissent les médiocres ? Si l'on accepte les conditions immanentes de la vie, sa relativité est vécue de façon absolue. Marcher d'un pas assuré dans l'existence écarte le danger de la destruction. Mais ceux qui ont un pied hors de la vie, ne sont-ils pas entrés à jamais dans l'ordre des chevaliers du néant ?

Sans tomber dans un excès de valorisation, nous pouvons affirmer que la vie en soi a une substance médiocre, puisqu'elle ne peut maintenir sa consistance que dans des cadres très étroits. Pour réaliser quelque chose d'exceptionnel, que ce soit dans le domaine des activités concrètes ou dans celui des activités intellectuelles, il est nécessaire de transcender ces cadres, de vivre sur des cimes où ni la vie ni la mort n'offrent de salut. Puisque l'effondrement des meilleurs a une base métaphysique, ne nous étonnons pas que la vie sociale en soit une illustration flagrante. On est enclin à penser qu'elle a l'injustice pour essence, tellement la distribution des valeurs y est irrationnelle. Les théoriciens auront beau faire des considérations optimistes et proposer trente-six mille solutions, cela n'y changera rien. La résistance propre au caractère irrationnel de la vie explique pourquoi l'idéalisme, qu'il soit spéculatif ou éthique, est le fruit d'une grande illusion. Selon l'idéalisme, l'irréductibilité incluse dans le fait qualitatif et individuel ne signifie rien, tout comme ne signifie rien le donné existentiel dans sa structure hétérogène. Tout se passe dans le domaine transcendant des idées ; d'où l'excessive tendance à rationaliser qui caractérise l'idéalisme. Il croit tellement à l'efficacité des

idées qu'il ne connaît aucune limite quand il se lance dans des considérations sur les modifications, sur les transformations substantielles. C'est pourquoi il est incapable de comprendre le destin en tant que réalité immanente et que fatalité intérieure. Le destin se révèle seulement à ceux pour lesquels le monde représente un dynamisme irrationnel, dont les nombreuses directions ne vont pas vers une irrationalité transcendante. Que peut dire l'idéalisme de la chute des hommes remarquables et du maintien des médiocres ? Comprendra-t-il un jour que, dans le phénomène humain, la chute est plus impressionnante que l'ascension ? Seule une anthropologie tragique et pessimiste peut comprendre l'homme, parce qu'il n'y a qu'elle pour surprendre la complexité présente dans l'irrationalité de la vie. L'anthropologie humaniste présentait un homme équilibré, harmonieux, à l'abri des conflits et des antinomies. Elle ne se posait pas le problème de la destruction de l'homme, dont l'importance est pourtant si grande que nous jugerions inutile de nous y attarder si ceux qui professent l'opinion contraire n'affirmaient pas qu'on y réfléchit uniquement à cause d'un pessimisme que la réalité ne justifie pas. Mais pourquoi l'ascension de l'homme, sa différenciation et sa spiritualisation constitueraient-elles des questions essentielles et justifiées, tandis que les autres, véritablement graves, devraient être négligées ? Probablement parce que l'idéalisme a sans cesse tendance à falsifier.

En dépit de l'humanisme et de l'idéalisme, remarquons que le phénomène de la décadence et de la destruction de l'homme est en quelque sorte inclus dans son ascension, et que se rapprocher des valeurs qui font l'humain signifie en grande partie renoncer à la vie. Pour reprendre l'expression d'un biologiste allemand, l'homme est un *dilettante* de la vie. Ce qui veut dire que, du point de vue de la vie, l'homme est un être dont l'existence est incertaine, problématique et inadaptée, un être voué à la destruction et à la mort. Vraie partiellement pour l'ensemble des hommes, cette affirmation l'est intégralement pour ceux qui sont doués. Que l'homme soit un être voué à la mort, voilà ce que l'idéalisme ne comprendra jamais. Par contre, ceux qui ont compris prouvent qu'ils n'ont plus rien à gagner ni plus rien à perdre sur cette terre, à laquelle le soleil n'a pas encore refusé sa lumière.

Des états dépressifs

Il n'est intéressant de considérer les états d'âme que si l'on se réfère à leur capacité de révéler l'existence, à la perspective qu'ils ouvrent sur le monde. Les considérer seulement pour eux-mêmes signifie ne pas dépasser une explication purement médicale ou psychologique, se borner à constater un trouble fonctionnel ou une affection organique. Il y a dans la structure des états d'âme, inséparables d'un substrat organique, des directions et des tendances spécifiques dont la prééminence, qui a implicitement pour effet d'en exclure ou d'en occulter d'autres, ne doit pas être omise quand on cherche à préciser une configuration psychique différentielle. Ainsi, il n'existe pas de cas dans lesquels la fréquence des états dépressifs est absolue, mais on constate chez les types dépressifs une fréquence évidente de ces états, avec une tendance à leur cristallisation psychique et à l'intégration de tous les éléments dans une forme dépressive. Plus grande est la fréquence et plus grande devient aussi la réceptivité au genre particulier d'états qui individualisent le type concerné. Le passage d'un état à peu près normal à un état pathologique entraîne très probablement, outre une déficience organique, une réceptivité accrue aux éléments constitutifs de cet état. Ce qui explique le passage de la schizothymie à la schizophrénie. Car la différence entre les états dits normaux et les états pathologiques n'est pas de nature, mais de degré. C'est pourquoi on a pu classer les types psychiques normaux en partant des types pathologiques, qui, étant accentués et plus nettement différenciés, se prêtent mieux à la description et à la caractérisation.

Je ne me propose pas de parler ici des formes et des manifestations dépressives sous un angle purement pathologique ni de leur sens pour une personnalité cyclothymique, chez qui l'alternance des périodes de dépression et d'excitation crée une complexité psychique impressionnante ; ce qui m'intéresse, c'est la vision du monde propre au dépressif. Il a le sentiment d'être complètement abandonné dans un monde *essentiellement* différent de lui car, la dépression étant un état asthénique, la vitalité est quotidiennement tourmentée, son expansion est sans cesse entravée, son élan et son exaltation sont freinés. Aucune joie, aucun plaisir ne peut être entièrement savouré ; les désirs sont étouffés dans l'œuf ; les aspirations pourrissent avant de mûrir. Le dépressif est un homme qui se refuse ; non qu'il ne veuille pas se réaliser, mais il ne le *peut* pas : il est porteur d'une fatalité qui lui rogne les ailes. D'un point de vue caractérologique, il est un individu chez qui l'antinomie s'est installée à demeure et dont le désespoir est devenu constitutif, aussi la tragédie se déroule-t-elle dans le fond organique de son existence subjective.

Les vrais états dépressifs sont ceux qui proviennent de la constitution organique de l'être, qui relèvent de la substance de l'individualité, qui dérivent d'un fond originel. Les autres, ceux qui sont dus à des causes secondaires, à des déterminants accidentels, pourront être surmontés un jour ; en attendant, ils n'en sont pas moins pénibles. Car là, sur une structure dynamique, vivante et spontanée, une autre se greffe, qui ne résulte pas des conditions immanentes de l'être. La mélancolie juvénile de Kant était provoquée par l'étroitesse excessive de sa cage thoracique, qui entraînait des difficultés respiratoires. C'est un cas de dépression secondaire. Tandis que Michel-Ange, Kierkegaard, Tolstoï étaient des déprimés organiques. Chez eux, certaines maladies n'ont fait qu'actualiser une disposition primaire, opérer une conversion en fonction de cette disposition, même quand elles avaient un caractère d'exaltation et d'excitation nerveuses ; quant à l'exubérance et à la diversité de la vie, elles sont pareillement converties sur le plan d'une monotonie essentielle. Cependant, on ne comprendra

rien à tout cela si l'on n'a pas compris d'abord l'immense importance de la *disposition* pour l'appréciation du réel et pour la perspective de la vie. Dans sa vision de la réalité, la disposition sélectionne les éléments selon qu'elle est dépressive ou hypomaniaque. Bien qu'elle soit nécessairement partielle, elle révèle un aspect essentiel de l'être. Si la disposition érotique nous fait découvrir un monde d'enchantement, de fécondité et de plénitude, le complexe des états dépressifs nous aide à comprendre l'inéluctable, la fatalité et la structure essentielle et concrète de l'être. C'est seulement en état de dépression que l'homme, confronté à la réalité, est capable de s'en distinguer, parce que c'est seulement alors que, son isolement dans le monde atteignant son paroxysme, le phénomène de la conscience croît et s'intensifie en conséquence. L'étant, qui constitue une objectivité transsubjective, se révèle seulement dans ce genre d'état. Progressive, la différenciation entre la subjectivité et l'objectivité crée un paroxysme de la subjectivité, une folle exaltation et une tension douloureuse qui font de la subjectivité du déprimé le théâtre d'une tragédie permanente. Tous les déprimés sont des types éminemment subjectifs qui vivent leur drame sans participer naïvement au flux de l'existence, qu'ils considèrent sans vivre ce qu'elle a d'extérieur. D'où leur lyrisme, qui a toujours un caractère philosophique et objective ainsi le vécu subjectif.

Et, comme je ne puis parler de choses capitales sans évoquer la mort, que je tiens pour le problème philosophique le plus grave (bien qu'elle ne puisse rien dire de particulier, puisque tous les philosophes deviendraient fous sur-le-champ s'ils osaient vraiment la regarder en face), je dois faire remarquer qu'il n'y a pas de type humain qui la comprenne mieux que les dépressifs. Ils sont les seuls à descendre jusqu'aux profondeurs où la vie se marie à la mort. Les autres regardent la vie dans son dynamisme concret et, trompés par le mirage de sa pseudo-éternité, assujettis à la direction dynamique du temps, ils oublient ou, plutôt, ils sont incapables de saisir la tragédie essentielle des abîmes. Alors que pour les déprimés le problème de la vie est inséparable de celui de la mort. Les seuls hommes qui craignent la mort sont ceux dont les états dépressifs sont intenses et fréquents, car ils sont les seuls à la pressentir, à la deviner.

Le commun ne redoute pas la mort, parce qu'il vit comme si elle n'existait pas.

La mort ne provoque d'angoisse que chez ceux pour qui elle est un *problème*. Lorsqu'ils prétendent ne pas la craindre, les philosophes mentent ; peut-être sont-ils trop orgueilleux pour avouer leur peur. En réalité, ils tremblent plus que vous ne l'imaginez.

La conscience et la vie

Le problème du rapport entre la conscience et la vie a commencé par des discussions objectives de psychologie pour finir par échouer dans la subjectivité. Si la conscience était pour d'autres générations l'objet d'un enthousiasme naïf, elle a fait de nous des blasés en atteignant son paroxysme dans notre existence. Aussi la question fondamentale ne peut-elle être pour nous que la suivante : *pourquoi* la conscience est-elle apparue ? Remarquons d'emblée qu'en posant cette question on sous-entend qu'elle aurait pu ne pas apparaître, que la vie n'a guère, sinon nullement, tendance à l'engendrer. Autrement, pourquoi serait-elle apparue seulement chez l'homme ? Si elle était latente dans la structure de la vie, il serait incompréhensible qu'elle ne se fût pas manifestée chez d'autres créatures aussi. Elle aurait trouvé dans le règne animal des possibilités d'expression bien plus brillantes que dans l'espèce humaine. On peut, par conséquent, se demander si son apparition chez l'homme n'est pas due aux rapports spéciaux qu'il entretient avec la vie, à la situation particulière qu'il y occupe.

Pour comprendre ce problème, il est indispensable de balayer toutes les naïvetés auxquelles nous a accoutumés un optimisme insipide. S'il est un tonique dans la vie, l'optimisme est un poison pour la connaissance.

Lorsque l'homme se met à étudier sa condition particulière dans le monde et qu'il ose constater sa misère, il n'en reste pas moins incapable de tirer les dernières conclusions, car seuls réussissent à le faire ceux qui n'ont plus rien à attendre de la vie. Toutes les réflexions optimistes la concernant sont plates et inactuelles. Mais montrez-moi une seule maxime d'un moraliste désabusé qui soit périmée !

Je suis absolument certain que la conscience est apparue en raison d'une insuffisance vitale de l'homme, d'un déficit de vie. Grâce à sa spontanéité instinctive, l'animal s'adapte normalement, il réagit aussitôt sans calculer, sans évaluer les voies et les possibilités. La sphère biologique élémentaire ne connaît de *qualités* que concrètes. L'animal vit dans un rapport d'immanence avec elles, de sorte que, pour lui, entre sa façon subjective de ressentir un objet et l'objet lui-même, il n'y a pas la séparation que nous fait opérer le déterminant rationnel de la discontinuité. Être intégré dans la vie signifie vivre spontanément dans une multiplicité de qualités, sans avoir la conscience d'une subjectivité. La majorité des gens vivent de cette manière, à l'abri de la conscience torturante de la subjectivité, intégrés organiquement dans le devenir. Pour eux, la décision rationnelle, la volonté, les orientations intentionnelles n'ont aucun sens, car elles ne font que suppléer à un manque d'élan instinctif, de spontanéité vitale et d'impulsion irrationnelle. La conscience vient de ce que l'homme est incapable de vivre de façon irrationnelle, de ce que la vie a perdu une partie de ses capacités et de sa productivité. Chez l'homme, la vie a fait faillite. Les forces de l'éros, qui dérivent de l'essence même de la vie, ont perdu de leur intensité ; l'insertion organique dans le devenir a été remplacée par le divorce irrémédiable de la subjectivité et de l'objectivité ; la réaction immédiate à la diversité qualitative a été supplantée par une perspective abstraite qui homogénéise et annule les éléments spécifiques et individuels. Tout ce qui différencie, qui individualise l'homme dans le monde est formé de valeurs centrifuges étrangères à la vie ; cela prouve, à qui peut tout risquer, que l'homme se dirige inéluctablement vers la mort et non vers la vie. Il ne peut pas rebrousser chemin pour se rapprocher de la vie, parce qu'elle est un bien qu'il a irrémédiablement perdu. La conscience le distingue de l'animal et c'est elle qui causera également sa déchéance. Ses tendances centrifuges

prouvent qu'elle n'est pas immanente à la vie, dont l'essence est irrationnelle, et qu'elle est un simple accident sur terre, tout comme l'homme.

On ne comprendra guère mieux l'antinomie centrale que recèle l'homme en substituant au dualisme conscience-vie le dualisme vie-esprit (celui-ci entendu dans le sens que lui donnait l'ancienne ontologie). L'esprit doit être considéré comme appartenant à la sphère temporelle, comme étant dynamique et immanent. Il est regrettable que la caractérologie contemporaine ait déterré la perspective d'une ontologie caduque quant à la conception de l'esprit. L'idée de conscience éclaire mieux notre problème que l'idée d'esprit, car elle cible mieux le caractère du drame, le caractère d'expérience intime du conflit, alors que l'idée d'esprit sublime sur un plan plus abstrait la tragédie subjective de l'homme.

Il est en effet tragique de constater que le développement de la conscience ne peut avoir lieu sans inhibitions, sans l'étouffement des instincts, sans le remplacement des gestes spontanés par des actes calculés ; l'homme devient ainsi un animal désadapté, perdu, détruit. On a affirmé à juste titre que l'intériorité n'était concevable que liée à d'incessants refoulements, qui, en empêchant la canalisation vers l'extérieur des énergies et des forces psychiques et organiques, créent une atmosphère de tension permanente, d'agitation intime, d'insatisfaction et d'incertitude, atmosphère propice à une intense intériorisation.

Mais conscience et intériorité s'identifient presque. La note spécifique qui différencie la conscience réside dans sa capacité de rendre le monde extérieur à l'homme et la vie transcendante à la subjectivité. Ce processus interrompt la continuité qualitative qui liait une forme de vie individuelle à la diversité qualitative de l'existence. C'est seulement en s'intégrant dans la vie qu'on acquiert le sens de la multiplicité qualitative, sens que l'homme a remplacé par l'orientation abstraite vers le monde des valeurs. Aussi la hiérarchisation excessive des contenus de l'existence a-t-elle irrévocablement détruit la spontanéité et l'abandon naïf au sein du monde.

Le tragique est, de ce point de vue, un produit de la conscience, d'une dialectique interne apparue à un moment donné. De même, la conscience est un fruit temporel que la vie n'a pu produire qu'en se niant elle-même. Il n'y a pas là de place pour une synthèse, car l'équilibre instable provoqué par le dualisme conscience-vie doit trouver sa solution. Ils se trompent, ceux qui croient que la conscience assurera le triomphe absolu de l'homme : elle sera la cause de sa chute. Car ici le chemin montant est le chemin de la déchéance.

Où vont donc les jeunes ?

Je ne veux pas évoquer ici leurs orientations politiques ou leurs tendances particulières dans tel ou tel domaine. Je veux me pencher sur leur esprit, sur leur sentiment de la vie en tant que perspectives générales. D'ailleurs, dans un certain sens, on ne peut même plus parler d'une orientation déterminée dans un quelconque domaine, puisque la caractéristique essentielle des jeunes gens d'aujourd'hui est une mobilité excessive ; pour cette raison, ils sont incapables de s'attacher durablement à un contenu ou à une forme, ils répudient rapidement une conception pour en épouser une autre, dont la faveur ne sera pas moins éphémère. Ils ne le font ni par superficialité ni par dilettantisme, ils le font parce qu'ils vivent dans une tension permanente. Or, à vivre ainsi, on épuise trop vite les potentialités d'un contenu, qui devient de ce fait un schème vide et jetable. Les époques classiques de l'humanité n'ont connu que le processus graduel, dépourvu de tension, de discontinuité et de transfiguration ; toute son existence suffisait à peine à l'homme pour interioriser les éléments d'un style de vie limité.

De nos jours, les jeunes entretiennent en eux-mêmes un brasier démentiel et dévorant dont la chaleur et les flammes brûlent et carbonisent tout ce que la vie avait jadis de consistant ou de permanent, un brasier absurde qui calcine les racines naïves de la vitalité. La métamorphose intérieure élimine tous les styles de vie précis, à telle enseigne qu'il n'est pas paradoxal de dire que les jeunes ont pour style de vie la négation de tout style.

Il a suffi de quelques années pour en finir avec une expérience religieuse qui paraissait aussi prometteuse que féconde ; on a négligé ou bafoué des formules tenues précédemment pour vitales. Expérimentées jusque dans leurs éléments ultimes, les formes de la vie se sont révélées très fragmentaires et insuffisantes ; cela me rappelle la formule de Simmel selon laquelle la transcendance est immanente à la vie, ce qui signifie que celle-ci est incapable de cristalliser ses contenus, incapable de se donner une forme ou un style.

La mobilité excessive dans laquelle vit la jeunesse et qui, sur le plan théorique, a trouvé son équivalent dans l'apologie du caractère dynamique et irrationnel de la vie, ne résulte pas – comme on pourrait le croire – d'un pur ravissement ou d'une pure béatitude. Pour certains jeunes, ceux dont la formation est la plus récente, la perspective du dynamisme de la vie et l'apologie de son irrationalité et de sa mobilité se combinent avec le désespoir le plus vif, avec l'anxiété la plus accablante. Ce n'est pas la *Schwärmerei*, mais la *Weltangst* [\(8\)](#) qui caractérise la dramatique tension des jeunes. Un présent incertain et un avenir apeurant ; le sentiment douloureux des pénibles surprises que peut réserver une direction temporelle imprévisible ; l'angoisse provoquée par un monde démoniaque dont les voluptés ne le sont pas moins ; un sentiment du rien qui allie en une perverse satisfaction l'expérience de la vie à celle du néant – voilà autant d'éléments qui confèrent aux jeunes leur cynisme désespéré et leur douloureuse exaltation. Que ces états impressionnants aient leur origine dans l'absence de perspectives matérielles est exact, mais en partie seulement. Si l'on affirmait que cette absence en est la cause exclusive, on négligerait le caractère tragique de la crise qui frappe notre époque et qui touche tout particulièrement les jeunes, on occulterait la tension produite dans les consciences par la faillite de la culture moderne, que nous n'avons certes pas à regretter, mais dont, convenons-en, nous sentons craquer les jointures jusqu'au tréfonds de notre être.

Il y a dans la *Weltangst*, qui est devenue en Allemagne un sentiment unanime (en France, on voit régner au contraire une atmosphère de plate médiocrité et de scandaleuse inactualité), une forte

tension, une intensification de la totalité du contenu de l'être. Car l'homme est *vivant* non seulement dans l'enthousiasme ou dans l'élan, mais également dans ce qu'on appelle en général les états négatifs. Lorsque Mircea Eliade parlait de l'« heure des jeunes », il mésestimait cet aspect qui individualise spécifiquement la jeunesse actuelle. Penserait-il que nous pouvons encore être vivants et spontanés grâce à un élan positif ou à un généreux gaspillage d'énergie ?

Les jeunes sont vivants grâce à la passion démoniaque qu'ils dispensent en vivant à une altitude périlleuse, où l'orientation positive devient illusoire, où disparaît le sens de la naïveté créatrice.

L'élan donquichottesque a été remplacé par une conscience anxieuse qui interdit de s'abandonner voluptueusement au charme éventuel de l'inutilité et de la gratuité. Être vivant ne signifie pas seulement exagérer dans l'ordre des valeurs ; cela signifie aussi convertir, avec une forte intensité, leur direction sur un plan autre que le plan normal, mais infiniment plus révélateur et plus destructeur.

Convaincu que le chaos dans lequel se débat aujourd'hui le monde ne peut pas déboucher sur un style ou sur une forme, convaincu que pendant longtemps encore les jeunes ne se découvriront aucune raison d'être et n'auront pas d'autre ressource que la résistance héroïque pour supporter leur propre chute avec une volupté cruelle et démoniaque – puisque la création d'une nouvelle morale est pour le moment problématique –, je ne me hasarderai pas à préconiser des formules.

La liquidation générale, voilà ce à quoi nous n'échapperons pas, nous, les jeunes. Réjouissons-nous de ce destin amer que n'ont connu que quelques générations dans l'histoire du monde.

S'il en est ainsi, nous vivons à une époque qui n'a aucune affinité avec l'esprit classique. Et je ne peux constater qu'avec un profond regret que Petru Comarnescu, un esprit pourtant si vif et si spontané, que ses mérites ont rendu indispensable aux autres jeunes, continue à promouvoir avec insistance la formule néoclassique, que pour ma part je juge périmée et, de surcroît, indésirable.

L'heure des jeunes a sonné. Mais ses coups ne sont pas classiques et normaux, ce sont des coups qui annoncent une apocalypse.

Le symbole et le mythe

Il n'est pas nécessaire de recourir à des démarcations tranchées ni d'isoler des éléments qui peuvent devenir corrélatifs, pour distinguer, à côté du monde des faits matériels, un monde des *significations*, lesquelles, loin de participer d'une vide idéalité transcendante, concernent des contenus matériels et des structures concrètes. La *signification* perd par là son caractère abstrait, qui ne vise à rien puisqu'il n'englobe rien de précis et de déterminé, et elle gagne en revanche un caractère *intentionnel*.

Le symbole, qui est une expression du monde des significations, a été à tort qualifié d'abstrait : ce faisant, on oublie que sa principale qualité consiste à représenter de manière vivante et synthétique une réalité ou, ce qui est plus rare, un sens universel.

Le concept est trop large et trop abstrait pour reproduire une réalité ; il efface si bien la pulsation du réel et le rythme immanent de la vie qu'il n'en reste que des schémas et des cadres dépourvus d'une authentique capacité de révélation. Le symbole naît là où un contenu est trop débordant et la réalité trop expressive pour se couler dans les vêtements ternes du concept. La plénitude débordante et l'expressivité se concentrent partiellement dans le symbole, qui réalise une communication directe et substantielle, à l'opposé de celle qu'emploient les procédés formalistes. Lorsqu'on traite de la structure du symbole, il est important de préciser qu'il n'a pu apparaître historiquement qu'aux époques dominées par le réalisme métaphysique, c'est-à-dire aux époques où l'on tenait les expressions individuelles pour parfaitement représentatives de la structure d'un tout, puisqu'elles y participaient substantiellement. Or, le symbole est concevable seulement quand les qualités de l'individuel épuisent celles du total, quand l'expression individuelle révèle intégralement le total. Sans l'exclure absolument, le nominalisme considère néanmoins le symbole comme impropre. Car, du moment que l'individuel est approximativement autonome, sa fonction de révélation et de signification diminue sensiblement. La divergence entre les expressions individuelles atteint dans le nominalisme un point qui les isole, sans toutefois qu'il y ait une irréductibilité totale.

La décadence du symbole dans notre monde est due au nominalisme moderne. Il évalue à sa façon les différenciations et les individualisations, les spécifications d'éléments et les déterminations différenciatrices, qui rendent l'individuel autonome et le séparent d'une totalité qualitative. Le nominalisme a également affaibli l'activité et la méditation métaphysiques dans le monde moderne qui, en développant excessivement l'appréciation du quantitatif, a négligé le qualitatif, le concret et l'existence elle-même.

Le symbole est la réalisation de l'universel dans le concret. Il doit, pour cette raison, être une expression concentrée, forte et révélatrice. Il est le jaillissement substantiel d'une réalité débordante. Sa présence si vive dans la religion est due principalement à la nature de l'objet et du vécu religieux.

Ce dernier découvre des réalités si pleines et si substantielles que seul le symbole est à même de les objectiver.

Le symbole est un élément constitutif de la religion, comme le prouve l'importance de sa présence aux époques de fécondité mystique, tandis que celles où l'esprit et le vécu religieux sont réduits l'éliminent au profit de préoccupations d'ordre dogmatique et formaliste. Pour accéder à la divinité, la vision religieuse ne peut pas se passer du symbole ; quand elle ne plonge pas de profondes racines dans l'affectivité, la spéculation religieuse quitte le symbole pour une forme plus accessible et plus

plate. Quelqu'un qui aurait un sens extraordinaire du symbole et qui pourrait en rapporter la nature à l'expérience mystique dont il est né, réussirait à comprendre toutes les formes historiques de la mystique. Les symboles les plus compliqués et les plus difficiles à comprendre proviennent de l'extase, car l'extase, qui est un paroxysme de tension combiné avec une ivresse lumineuse, produit une diversité paradoxale de symboles, qui ne peuvent pas être compris par un esprit évoluant dans les catégories normales. La fréquence des états extatiques en Orient a débouché sur un complexe de symboles presque inintelligibles pour nous.

Un autre élément nous aide à comprendre le symbole et à le distinguer du *mythe*. C'est son rapport avec le *temps*. La structure du symbole implique la négation du cours temporel, parce que celui-ci constitue un processus d'annulation des configurations et des fusions organiques. Le symbole a une valeur éternelle, il est issu du sentiment et de l'expérience de l'éternité.

Il n'est pas variable, parce qu'il ne peut pas se dérouler au cours d'un processus ; il est une expression de l'éternité, non parce qu'elle représenterait l'infinité d'un processus temporel, mais parce qu'elle est fixe, immuable. Pour citer un seul exemple parmi de nombreux autres, c'est la nature intrinsèque du symbole qui explique que dans la culture égyptienne, culture des symboles, le sentiment de l'éternité se soit manifesté avec autant d'intensité. N'allons surtout pas croire que l'accent mis sur le temps dans le mythe ait un quelconque rapport avec l'historicisme moderne. Le mythe est d'une certaine façon de l'*histoire*, en effet, comme il implique un élément dramatique, il se déroule dans le temps, contrairement au symbole, qui ne possède aucun élément dramatique ni temporel. Dans le mythe, l'histoire se dirige vers son point de départ, vers le passé. Nous autres, modernes, élevés dans l'idée du progrès, nous n'admettons de mouvement qu'en direction d'un point idéal situé dans l'avenir, alors que pour le mythe le devenir n'est pas signifiant. Le mythe est une forme d'histoire pour ceux qui ressentent le passé comme actuel, en quelque sorte parallèle au moment où ils vivent. Les délimitations temporelles auxquelles procèdent les modernes sont ignorées dans le mythe, où le sentiment de la distanciation n'existe pas dans la même mesure que pour nous, tandis que l'actualisation du passé – ce qui signifie reconnaître la primauté du passé comme point de départ, comme existence originelle – a le sens d'une vive solidarité. Si le mythe est présent dans les cultures chthoniennes, c'est parce qu'il ne peut exister que là où les liens avec la terre ne sont pas coupés, c'est parce qu'il équivaut à une floraison naturelle, produite organiquement par la vie. La valeur explicative du mythe ne peut être appréciée que par ceux qui vivent dans une culture chthonienne ou, tout au moins, à l'aube d'une culture. Pour nous, le mythe n'a plus de valeur, sauf en ce qui concerne les attitudes envers la vie, car sa validité est suprahistorique. Et puis, parler seulement de la valeur « symbolique » du mythe reviendrait à en détruire la poésie, le charme et les séductions.

Karl Jaspers :
« *Psychologie der Weltanschauungen*[\(9\)](#) »

(Vierte Auflage, Julius Springer, Berlin, 1928)

Les considérations faites par Jaspers dans ce livre s'inscrivent dans la série de problèmes que la philosophie contemporaine de la vie a placés au centre des préoccupations de notre époque. Il y traite de l'antinomie entre la forme et la vie, la mécanisation et la spontanéité, le système et l'histoire, la norme et le vécu, la problématique et l'intuition, la rationalité et l'irrationalité, la transcendance vide et l'immanence concrète. Cet ouvrage a une actualité due à la capacité de Jaspers de saisir l'élément dramatique et intime des problèmes du présent. Il est une réaction contre les tendances à la formalisation de la vie, qui lui font perdre son contenu vivant et concret en éliminant l'expérience au profit de schémas abstraits et rigides. Schématiser la vie équivaut à la nier. La perspective dans laquelle Spengler juge les grandes cultures est celle employée par Jaspers à l'endroit des conceptions du monde. Cette comparaison est justifiée, en dépit d'inévitables différences. D'ailleurs, ils ont conçu leurs livres à peu près en même temps.

Jaspers a le grand mérite d'avoir essayé dès le début de déterminer le sens de la philosophie contemporaine. Selon lui, elle est caractérisée par une tendance à considérer l'universel, au détriment d'une attitude vivante. Devant la multiplicité, elle a une attitude descriptive (ce qui n'est pas une *attitude* proprement dite). La vraie philosophie est la philosophie prophétique, dont la qualité majeure consiste à adopter une position qui exclut toutes les autres. Elle isole les éléments qui lui conviennent dans les constructions théoriques, elle leur donne une unité systématique et elle les oppose aux autres. Elle est la seule à préserver le sens spécifique du système, sens qui réside dans un processus de simplification et de réduction des données variées et multiples. Elle est une philosophie à structure normative. Elle a besoin de fixer des idéaux, des ordres de valeurs transcendants. C'est pourquoi elle a tendance à s'ancrer dans la vie et à y exercer des influences modificatrices. La philosophie contemporaine, dominée par les recherches psychologiques et sociologiques, est sortie de l'isolement dans lequel se maintenait la philosophie prophétique face à la variété et à la diversité des conceptions du monde. D'où sa compréhension supérieure, mais aussi son improductivité. L'étude psychologique des conceptions du monde ne doit aboutir ni à un psychologisme excessif, qui tiendrait les formes de la vie spirituelle pour de simples illusions, pour des aspects subjectifs sans validité, ni à un ontologisme qui leur trouverait des affinités avec les racines de la réalité. Hegel a fait une tentative de psychologie systématique des conceptions du monde dans la *Phénoménologie de l'esprit* ; mais il objectivait, il voulait tout connaître. Jaspers, au contraire, subjective, parce qu'il veut connaître seulement l'homme et ses possibilités. Les études historiques et psychologiques mènent à l'anthropologie.

Kierkegaard et Nietzsche, qui ont fait une expérience très originale de la problématique de l'existence, sont les plus grands psychologues des conceptions du monde. Ce qui les intéresse, ce

n'est pas de les situer dans l'histoire, c'est l'« existence », l'individualité, la dialectique de n'importe quel être subjectif.

Les diverses formes de conception du monde en engendrent d'autres, dérivées et inauthentiques, qui ont pour caractéristique de déplacer le centre substantiel. L'inauthenticité, la formalisation, la différenciation et la généralisation servent aux formes dérivées à s'émanciper de la substantialité originelle et spécifique des formes authentiques. L'indéfini fonctionnel et formel se substitue à l'infini et à la légalité concrètes du contenu. Cela exprime la tendance de Jaspers à opposer le formel à la vie. Selon lui, la philosophie prophétique elle-même serait quelque peu encline à formaliser, puisqu'elle ne s'occupe que du rapport rigide entre l'objet et le sujet, entre l'âme et le monde, rapport interprété dans sa fonction de généralité absolue, et que la psychologie ignore, car elle ne connaît que des points de vue, des attitudes, à l'égard desquels elle adopte une position perspectiviste. Du reste, la disposition perspectiviste est essentielle pour le sens psychologique comme pour le sens historique.

Les attitudes étudiées par la psychologie sont au nombre de trois : objectives, réflexives sur le moi et enthousiastes. Nous nous arrêterons seulement aux attitudes objectives qui ont, à leur tour, trois formes : active, contemplative et mystique.

Pour l'homme actif, volontaire, le monde est un obstacle à vaincre ; le monde dépend partiellement de lui, de ses forces subjectives, ce qui lui donne l'illusion du pouvoir. N'ayant pas de vaste perspective, il vit exclusivement dans le présent. Les catégories de l'attitude active sont les suivantes : l'interprétation de l'intelligence comme un *moyen*, le mouvement, la décision, le courage, le succès.

L'attitude contemplative est caractérisée par un éloignement du réel qui explique que ses formes particulières – esthétique, rationnelle, etc. – jouent un rôle essentiel et excluent la simple réceptivité impersonnelle.

L'attitude mystique dépasse toutes les réalités et les antinomies en supprimant le rapport sujet-objet, ce qui fait disparaître également la forme esthétique d'une structuration objective et l'efficacité des impératifs éthiques – parce qu'il n'y a aucune opposition, aucune dissension.

Il y a dans le livre de Jaspers un élément kierkegaardien très impressionnant : son idée de la structure antinomique de l'existence. Les antinomies peuvent provenir de la subjectivité ou de l'objectivité (par exemple, pour cette dernière, le caractère de totalité de la vie et en même temps le complexe de fonctions qui la caractérise). Si l'on a une impulsion, on vit aussitôt dans une polarité, car, dans la vie psychique, l'un entraîne son contraire. À chaque désir s'oppose l'élément contraire. Les situations extrêmes, comme l'accident, le péché, etc., montrent que la condition humaine est antinomique.

Contre l'anxiété et les problèmes insolubles, contre la relativité et l'inconsistance des formes de la vie, l'homme cherche à se bâtir un cadre de vie circonscrit à des certitudes, à des vérités, parce qu'il a besoin de se réfugier dans la tranquillité, de rompre le contact avec l'extérieur. Il a besoin de recettes d'action, de normes immuables, d'encerclement et d'unité, d'institutions et de coutumes. Il ne veut pas du devenir et de ses multiples facettes changeantes qui rendent la vie tragiquement instable, il veut une existence figée dans laquelle il se sentira définitivement intégré. Celui qui vit dans une sphère circonscrite désire intensément accéder à l'absolu, le posséder. À l'opposé, pour celui qui a choisi l'illimité, cela signifie une mécanisation qu'il refuse a priori ; lui, il trouve la justification de son existence dans l'inaccessibilité de l'inconditionnalité et de l'infini. Ceux qui vivent encadrés sont étrangers aux situations extrêmes, aux grandes expériences. Les formes circonscrites peuvent être soit directes, naïves – une adaptation irrationnelle –, soit choisies consciemment en ressortant de

l'abîme du nihilisme. Alors que l'expérience nihiliste aurait pu être une crise féconde, un combat désespéré contre les profondeurs, le retour aux formes circonscrites, le repli sur soi, l'enracinement équivalent à l'épuisement des énergies vitales. L'expérience des limites signifie devoir, recette, loi, règle, validité générale, forme rationnelle, etc. Ce mode de vie a son correspondant théorique : le rationalisme, qui, pour Jaspers, est incapable de comprendre la vie, sous toutes ses formes.

Le rationalisme n'a pas de forces qui lui soient propres, il est une pure activité de formation. Il présente à l'homme une image fermée du monde, il établit des ordres de valeurs et indique la conduite à tenir dans la vie. Quelles sont ses manifestations ? Jaspers en cite plusieurs, dont l'analogie est cependant surtout formelle : la technique, la discipline épicurienne, les exercices spirituels, l'honneur, la civilisation, le jésuitisme. Le rationalisme s'illusionne en croyant à des validités intemporelles, à des lois éternelles, à l'objectivité absolue. L'illimité est pensé théoriquement, mais pas vécu. Le devenir passe pour une apparence ; la temporalité ne compte pas.

L'attitude opposée consiste à expérimenter le paradoxe, à se heurter aux limites, à vivre l'antinomie dans tout ce qui existe, sans se faire d'illusions à propos de la transcendance.

Le rationalisme est le parfait contraire de l'intériorité nordique, des spéculations mystiques et des paradoxes du christianisme ; il est incapable de comprendre la structure de l'irrationalité individuelle et du devenir concret. Il construit un monde fait de sphères de valeurs qui s'entrechoquent.

La liberté n'accepte pas de limites, elle n'existe que dans l'expérience vivante de l'infinité, hors des formes et des cadres limitatifs. L'absolutisme des valeurs, qu'il soit imposé par une conscience rationnelle ou par une collectivité, conduit à nier la liberté.

Sans le vouloir, Jaspers a développé toute la problématique d'une philosophie de la vie. Les réserves la concernant sont sans importance.

Hegel et nous

La philosophie de Hegel est l'un des systèmes de pensée dont la fécondité se révèle moins à une critique purement immanente qu'à une critique de nature transcendante, à même d'en saisir la structure logique et systématique, mais aussi les racines irrationnelles. La pénétration intuitive s'impose pour en surprendre le caractère original car, plus que tout autre système philosophique, celui de Hegel comporte un vécu spécifique, une attitude particulière inaccessibles à une approche purement théorique. C'est pourquoi certains s'attachent d'emblée à Hegel, tandis que d'autres lui sont étrangers à jamais. Ce qui prouve qu'il ne laisse indifférent aucun de ceux pour qui la philosophie est essentielle. L'importance de l'élément vivant propre à un mode de vie spécifique, toujours présent derrière la construction théorique, explique qu'on ait tellement insisté sur la nature romantique de Hegel. Quant aux auteurs d'aujourd'hui qui, comme Hugo Fischer, le situent dans le type classique, ils font erreur. Rappelons que toutes les constructions typologiques, malgré leur relativité, reposent sur la primauté de certaines fonctions, ce qui implique une adaptation aux particularités concrètes de l'individualité. Hegel est dépourvu de l'élément essentiel du type classique : le sens de la mesure, qui permet de vivre dans des formes limitées, selon un style. Grâce à sa vision dynamique du monde, à sa conception de l'inconsistance des formes de la vie et à son intuition de l'antinomie qui est à l'origine de l'existence, il s'est éloigné du style, de la forme figée que représente le type classique, pour se diriger vers les perspectives romantiques de la vie. On ne saurait sans doute mieux définir le dualisme classicisme-romantisme qu'en disant que le premier cultive la forme et le second la perspective. Une intuition claire permet de comprendre pourquoi le classicisme a des affinités avec le rationalisme, et le romantisme avec l'historisme. Quant à nous, puisque nous nous intéressons aux affinités de la philosophie contemporaine avec la philosophie de Hegel, nous devons porter sur celle-ci un regard extérieur, transcendant, et préciser le sens de la dialectique, de l'historisme et de l'esprit objectif, autant d'éléments qui font l'actualité de l'hégélianisme. Mais, d'abord, quelle est la signification ou, plutôt, quelle est la place de Hegel dans la culture moderne ?

Il en est le dernier grand philosophe. Ensuite s'amorce la décadence. Ce qu'Aristote est à la culture antique, Hegel l'est à la culture moderne. Cette affirmation ne s'appuie pas sur une adhésion personnelle à un système, mais sur une évaluation qualitative des valeurs culturelles, en fonction de leur structure, sans subjectivité. Hegel a été le dernier à réunir dans une conception unitaire tous les domaines d'objectivation de l'esprit. Non qu'il les ait tous connus ; mais il les a tous marqués subjectivement. En cela consiste l'universalité qui, dans le cas de la création philosophique, ne peut exister que liée à un centre de vie subjectif.

Le fait que la pensée philosophique de notre époque se tourne vers la dialectique (Kröner, Jonas Cohn, Liebert, Litt, Heidegger, etc.) prouve qu'il est nécessaire de dépasser une pensée rigide, purement analytique, qui enferme la connaissance dans une sphère improductive. La dialectique est un processus synthétique et productif. La progression synthétique et dialectique ne doit pas être entendue dans un sens formel. La dialectique part d'une transcendance du formalisme, mais pas du schématisme, car celui-ci peut avoir une fonction concrète. Le formalisme est toujours transcendant ; le schématisme a une immanence concrète. Ce que Hegel a reproché à Kant, c'est d'avoir cantonné la dialectique dans la sphère de la raison spéculative, sans l'appliquer aux objets de la spéculation. Il ne comprenait pas que ceux-ci n'avaient pas l'exclusivité de la dialectique des idées cosmologiques,

car elle concerne également tous les objets et tous les concepts. Hegel objective le processus dialectique dans le concret. Ainsi, la contradiction se trouve à la fois dans l'abstrait et dans le donné empirique. La dialectique est-elle un schéma généralement applicable ou seulement l'expression d'un monde spirituel particulier, de sorte que la dialectique hégélienne ne serait valable que pour l'idéalisme hégélien ? La question a été posée par Othmar Spann, pour qui il s'agirait d'une pure contradiction, d'une « parodie », comme lorsque les marxistes écartent l'idéalisme mais gardent la dialectique. Spann oublie que la dialectique est moins une structure qu'une méthode ; usons d'un paradoxe : une méthode immanente. Pour l'idéalisme hégélien, la méthode n'est pas un procédé transcendant le réel, comme pour l'apriorisme ou pour le subjectivisme transcendantal. La dialectique veut le donné réel dans le concept. En faisant cette affirmation, Hegel se distingue nettement du dogmatisme prékantien, auquel certains voudraient le rattacher et selon lequel l'existence ne serait pas donnée à l'origine, sans que soit nécessaire l'intervention du concept. Mais ce serait une erreur que de croire que Hegel était un rationaliste, dans l'acception actuelle du mot. Certes, il s'est prononcé à maintes reprises contre le sentimentalisme et l'intuitionnisme, dérivés tardifs du piétisme. Cependant, chez lui, l'intuition et la dialectique se rassemblent. La connaissance n'est pas réalisée au cours d'un processus graduel qui justifierait l'existence par l'intuition et qui s'appliquerait ensuite aux principes de la logique formelle. Parce qu'il ne sépare pas la logique formelle de la logique concrète, Hegel unifie implicitement l'intuition et la dialectique. Sinon, celles-ci présenteraient un dualisme que seuls des compromis pourraient surmonter. Nous l'avons vu, Hegel n'était pas un rationaliste dans l'acception actuelle du mot : pour lui, le concept n'était pas une forme rigide, il était un dynamisme ; la rationalité du réel n'était pas suprahistorique, elle se réalisait graduellement, en passant par la multiplicité des contradictions immanentes à la raison universelle.

Comme le dit Richard Kröner, plus qu'aucun autre penseur avant lui Hegel a su rendre le concept irrationnel, ou mettre l'irrationnel sous l'éclairage du concept. La pensée dialectique elle-même ne serait qu'un irrationalisme rendu rationnel : une pensée rationnelle-irrationnelle. *Hegel ist ohne Zweifel der grosse Irrationalist den die Geschichte der Philosophie kennt*⁽¹⁰⁾ (Kröner).

Cette formule est trop tranchée pour être la plus juste. L'irrationalisme de Hegel réclame une approche historique. Le processus cosmique représente un effort de rationalisation et de purification de l'esprit au moyen d'une intériorisation progressive ; il prouve la présence immanente de l'irrationnel dans le monde et il rend problématique la rationalisation totale. En postulant des contradictions et des synthèses continues, la dialectique rend illusoire la possibilité d'une forme close de la vie ou d'une conception précisément circonscrite et fixée, comme le fait le rationalisme. L'élément progressif exclut la forme. Hegel a le mérite d'avoir montré que, dans le processus dialectique, les éléments opposés ne sont pas de nature statique, qu'ils ne s'excluent pas totalement ; qu'ils présentent une *concordia discors* et non une *coincidentia oppositorum*. En convertissant l'opposition polaire en schéma dialectique, il a dépassé la logique aristotélicienne. La pensée dialectique n'est pas due seulement à des préoccupations logiques ; elle est une expression intellectuelle du sentiment de l'histoire, une objectivation transfigurée de l'intériorisation du devenir historique, de la compréhension vivante de l'élément créatif de la progression.

Les problèmes de philosophie de l'histoire qui préoccupent notre époque ont grandement contribué au développement du néohégélianisme. Aucun philosophe n'a mieux senti, mieux compris le foisonnement de la vie historique que Hegel. Il en individualisait les contenus au moyen de la méthode constructive fondée sur la perception différenciée. Il se situe de ce fait aux antipodes des constructions abstractives des sciences naturelles. On comprend ainsi qu'il soit le père des sciences spirituelles. Satendence à l'individualisation – et non pas à l'individualisme – se manifeste aussi

dans ses constructions de logique et de métaphysique, où il parle du passage de l'abstrait vide à la plénitude de l'universel concret. Lorsque Ernst Troeltsch (*Der Historismus und seine Probleme*)⁽¹¹⁾ mentionne la totalité concrète et individuelle comme une catégorie fondamentale de l'histoire, il manifeste de profondes affinités avec la pensée de Hegel.

Hegel s'est occupé de la vie historique en philosophe et non en historien ; il a élaboré une systématique historique et non une histoire proprement dite. Son idée du concept est différente de celle de l'école historique. Selon Rothacker (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*)⁽¹²⁾, Tübingen, 1920, p. 89), il oppose à l'inconscient le conscient ; à l'intuition intellectuelle le concept ; à l'organisme vivant de la divinité l'organisme de la réalité renfermée dans le concept ; à l'esprit du peuple l'État ; aux mœurs la loi ; à l'élément historique pur la raison. Celle-ci prime l'histoire parce qu'elle agit dans le processus historique. L'esprit est historique mais, comme il est un esprit pensant, il prend conscience de sa suprahistoricité et dépasse le devenir en soi pour s'élever dans l'éternité. La conception de l'historicité organique de l'esprit n'a pas conduit Hegel au relativisme historique, que la conscience contemporaine vit sans pouvoir le dépasser, ce qui ne signifie nullement qu'il n'ait pas de racines dans l'hégélianisme. Le relativisme historique a pour thèse fondatrice l'inconsistance des formes de la vie historique et leur relativité, qui implique celle des valeurs connexes. Il s'agit d'une instabilité qui empêche de croire à l'efficacité et à la validité des critères de connaissance ou de vie. La conclusion tirée, d'ailleurs assez séduisante, est la suivante : l'irrationalité organique de la vie. Pour nous, qui ne croyons plus à l'absolu, le relativisme s'impose. Hegel, lui, s'en éloigne en raison de sa conception de l'absolu englobant toutes les formes finies de l'histoire et les remplissant de sens en les faisant participer à son infinité dynamique. Cette idée romantique de la présence de l'infini dans les formes finies mène au-delà de la relativité. S'il a évité le délice amer du relativisme, Hegel le doit également à sa conception de la totalisation des valeurs dans l'histoire. Il ne s'agit évidemment pas d'une totalisation linéaire, puisque le processus dialectique ne représente pas une progression linéaire. Toujours est-il que, d'après Hegel, les valeurs ne meurent pas, elles se totalisent, à un rythme propre à l'histoire. Elles n'ont pas de vie historique, mais elles se réalisent historiquement. La suprahistoricité ne signifie pas chez Hegel une stratification transcendante des valeurs, mais une intégration dans l'immanence vivante de l'histoire. La différence est grande entre le dynamisme de Hegel et, par exemple, celui de Leibniz. Alors que ce dernier considère la dynamique de la substance du point de vue de la philosophie de la nature, Hegel, en rapportant le dynamisme au monde historique, admet une croissance de la valeur absente du dynamisme de la nature. Le refus de la dualité de la valeur et de la réalité est une caractéristique de l'immanentisme de Hegel. La valeur se réalise dans le processus concret de la réalité. La valeur du réel en soi est inconcevable sans l'histoire de celui-ci. Il ne faudrait toutefois pas en déduire que Hegel péchait par excès d'optimisme. Il se situe plutôt dans une vision tragique de l'existence, sans qu'on puisse pour autant parler de pessimisme, comme l'a fait Eduard von Hartmann, qui essayait de trouver des pessimistes partout, y compris là où il n'y en a pas.

Hegel dit quelque part : *Die Geschichte ist nicht der Boden für das Glück. Die Zeiten des Glücks sind in ihr leere Blätter*. Ailleurs, il affirme que la source du tragique réside dans les limites de l'individualité, qui ne peut pas les franchir sans se détruire. Dans son esthétique, il reproche à l'art et à la culture grecs de ne pas s'être élevés jusqu'à la compréhension de la souffrance et de s'être maintenus dans un esthétisme raffiné. Ces propos permettent de cerner l'image intérieure d'un philosophe.

Le temps et le relativisme

Il ne suffit pas d'identifier la source du relativisme pour en éclairer la complexe problématique. D'amples considérations historiques sont nécessaires, pour déterminer à quel moment il apparaît dans la vie d'une culture et s'il résiste à une discussion de principe. Ce que nous voulons préciser ici, c'est sa relation étroite avec un sentiment spécifique du temps.

Il y a des gens, intégrés dans une certaine époque historique, pour qui la succession temporelle signifié seulement vivre les instants dans un équilibre tranquille, sans discontinuité, en assimilant leurs possibilités et leurs contenus sans les rapporter sans cesse les uns aux autres. L'élimination de la relation entre les instants ne se produit pas consciemment, volontairement ; elle résulte d'une incapacité organique de transcender l'assimilation immanente au temporel. Les époques classiques de l'humanité ont connu plus que toutes les autres cette façon de vivre le temps dans le calme et l'équilibre. D'ailleurs, toutes les époques créatrices ont eu un sentiment positif du temps, qui fait de l'instant un reflet de l'éternité, pour reprendre la formule si profonde et suggestive de Soren Kierkegaard. À l'aube ou à l'apogée d'une culture, l'homme ne peut pas être tourmenté par une problématique spéciale du temps, car il est persuadé que le devenir temporel enrichit la subjectivité, que la succession et la transformation représentent des totalisations. Un sentiment unanime du satanisme du temps, des affres du devenir et de la fatalité de la destruction est absolument inimaginable à l'époque homérique ou gothique ou pendant la Renaissance. À toutes les époques créatrices de l'humanité, on a ressenti le *présent* comme un moment consistant et décisif que le dynamisme temporel, auquel il participait, n'engloutissait pas dans son tourbillon démoniaque. Se concilier le temps signifie se concilier le monde ; car il est impossible de trouver son équilibre dans la lutte contre le temps, dans l'antagonisme dramatique qui fait de l'homme un être que ne peuvent satisfaire ni le passé, ni le présent, ni l'avenir.

Quand l'harmonie entre l'homme et le temps se désintègre-t-elle ? D'un point de vue historique, le phénomène est observable dans les périodes de décadence, lorsque la naïveté et la spontanéité créatrices sont remplacées par l'entendement, lorsque le processus de la conscience s'intensifie tellement qu'il n'a plus rien d'organique.

L'homme conscient, chez qui la dualité de la vie et de la conscience est tranchée en faveur de la seconde, conçoit l'infinité temporelle non pas comme une éternité immuable, mais comme une progression sans limite, ce qui rend évidente l'insuffisance irrémédiable de tous les contenus de la vie. Parce qu'il a une conscience paroxystique du temps, l'homme d'aujourd'hui dénie toute consistance à ces contenus ; en effet, en les rapportant sans cesse les uns aux autres, il constate l'insignifiance, l'insuffisance et les limites de chacun d'entre eux. Autrefois, le processus temporel représentait un enrichissement ; aujourd'hui, on ne voit plus que sa signification purement dramatique. Pourquoi, vivant dans une culture déclinante, ne pouvons-nous plus jouir de l'instant ? Pourquoi ne le pouvons-nous pas *bien que nous le souhaitions* ? Parce que nous redoutons celui qui suivra. Notre joie est de celles qu'on a à l'agonie, lorsque l'obsession de l'irréparable gâche la volupté qu'on pourrait éprouver en goûtant aux moments, puisqu'on les sait comptés. De telles situations ont certes existé jadis aussi, mais elles concernaient seulement quelques individus tourmentés, elles constituaient des drames personnels sans rapport avec le plan historique.

Le relativisme contemporain est inséparable du sentiment démoniaque et dramatique du temps.

L'hypertrophie du sentiment temporel a révélé ce qui est néant dans le devenir et destruction dans le processus. Être relativiste signifie se situer au-delà des contenus de la vie, ne pouvoir s'attacher organiquement et naïvement à aucun.

Aux époques naïves, classiques et créatrices, chaque contenu a sa signification en lui-même, car il est vécu et considéré comme une expression de l'éternité. Pour le relativiste, l'éternité n'existe pas dans cette acception ; il lui substitue le processus temporel entendu en tant que progression infinie. Tout l'historisme moderne a pour principale source le développement excessif du sentiment temporel chez l'homme moderne. La passion de l'histoire, dans son sens le plus général, a pour substrat le besoin de temporalité des modernes, qui envisagent le monde sous l'angle de la succession et du devenir. C'est notre tragédie et nous ne pouvons rien faire d'autre qu'attendre héroïquement le dénouement fatal. La métaphysique irrationaliste est, sans conteste, la seule à tirer tous les enseignements de ces idées. Malgré les apparences, le salut ne viendra pas d'elle. Car certains peuvent tirer tous les enseignements sans pour autant souhaiter le salut.

Entre le spirituel et le politique

Je ne veux pas engager ici une discussion de principe sur le rapport entre le spirituel et le politique, je veux montrer pourquoi tous les intellectuels roumains évoluent vers la politique, abandonnant définitivement les problèmes « inutiles » qui les ont brièvement préoccupés dans leur jeunesse. Le phénomène devient d'autant plus grave que la jeune génération elle-même semble avoir délaissé son orientation initiale. À la place de la problématique religieuse et philosophique d'il y a quelques années, qui, quoiqu'elle n'eût pas de profondes racines dans l'affectivité, témoignait d'une remarquable effervescence, on veut nous imposer, avec un absolutisme scandaleux, une alternative politique et sociale : la gauche ou la droite ; on nous demande d'adhérer sans réserve à l'une ou à l'autre, d'adopter une attitude politique, de nous prononcer sur la Garde de Fer⁽¹³⁾ ou sur les jeunes de « gauche ». Vous ne croyez pas aux valeurs, vous doutez de tout, vous êtes totalement incapable de dire ce qu'est le bien et ce qu'est le mal, vous êtes convaincu de l'irrationalité organique de la vie, et voilà qu'on exige que vous souteniez un groupuscule ou que vous militiez jusqu'au sacrifice pour un idéal historique éphémère, alors que votre scepticisme et votre pessimisme ne vous permettent pas de tirer d'autres conclusions sur la société que celles qui sont impliquées dans les prémisses et les considérations métaphysiques. Pour ma part, je ne crois à aucune doctrine sociale ni à aucune orientation politique, car les impératifs de l'histoire ne peuvent pas entamer ma vision anthropologique, selon laquelle la source de l'inconsistance du monde social et historique se trouve moins dans l'insuffisance des systèmes idéologiques que dans celle, irrémédiable, de l'homme et de la vie. Et puis, du moment que quelqu'un ne croit pas au progrès, n'admet pas de finalité ni de convergence dans le monde historique, je ne vois pas pourquoi il serait préférable pour lui de vivre en notre siècle plutôt qu'il y a quatre mille ans. Cette question n'est pas absurde, puisqu'elle montre que notre suffisance est injustifiée et que la vie peut revêtir des formes diverses, qu'on n'a pas à hiérarchiser. Pour celui qui a la perspective de l'éternité, il n'y a aucun avantage à vivre à notre époque, dont la propension à comprendre la variété du monde historique a engendré un faux sentiment de supériorité, fondé sur l'idée que l'activité spirituelle a pour but la « compréhension » et la connaissance, alors qu'elles ne relèvent que d'une fade objectivité et d'une réceptivité stérile.

Les considérations de ce genre sont sans intérêt pour un esprit politique, dont la structure est faite de limitation, de platitude et, pour couronner le tout, de nullité. Les hommes politiques sont des nullités, des inconscients complètement dépourvus d'esprit problématique, ils sont incapables de dépasser la vulgaire idée d'efficacité. En tant qu'idées, le politique et l'affectivité sont étroitement liés. La réalisation extérieure bien visible, le fait immédiat, plat et insignifiant, sont les seuls qui comptent ; le reste appartient à la sphère de l'inutile. Le politique est du domaine de l'extériorité. De ce fait, les valeurs politiques se trouvent à la périphérie des valeurs spirituelles, et parler de la primauté du politique équivaut à faire l'éloge de la platitude, de la nullité et de l'extériorité. Ne confondons pas les valeurs politiques et les valeurs vitales. Ces dernières sont constitutives, elles représentent un plan essentiel de l'existence ; elles n'ont pu être méprisées que par un spiritualisme incolore et dilué (et quel spiritualisme ne l'est pas ?). Pour qu'on ne me reproche pas d'être inconséquent, je dois préciser que je réfute la conception du spirituel adoptée par le prétendu spiritualisme.

Pour ma part, je considère le spirituel dans la perspective d'une métaphysique immanente, selon

laquelle il est produit par une désintégration du vital, par un déséquilibre de la vie. Je l'accepte donc dans la mesure où il comporte un élément incertain et tragique. Car je ne m'appuie évidemment pas sur le spiritualisme, mais sur une conception vitaliste et approximativement freudienne de l'esprit.

Puisque le politique se trouve à la périphérie du spirituel et qu'il n'attire que des gens dont l'âme n'a pas de substance, qui n'ont en eux ni potentialités ni réserves, qui sont incapables de la moindre problématique, ne nous étonnons pas que les intellectuels roumains ne sachent faire que de la politique ! Le Roumain est un être dont l'âme a peu de ressources ; d'où sa malléabilité, sa plasticité. Son absence de naïveté ne vient pas d'un drame ou d'un conflit douloureux, mais d'une importante déficience organique. Il n'est pas fait pour la problématique : son scepticisme est trop vulgaire et superficiel pour pouvoir être assimilé à une orientation aussi sérieuse. On ne peut faire que des constatations pessimistes à propos de la nation roumaine. Contrairement à l'opinion courante, complètement fausse, ce n'est pas l'intérêt pour la politique qui a étouffé les possibilités spirituelles, puisque cet intérêt est le résultat d'une incapacité et d'une déficience spirituelles.

En Roumanie, les problèmes n'ont de valeur que rattachés aux réalités locales. Encore une victoire de l'esprit politique. Alors, faut-il encore s'étonner que tout soit caricatural, compromis et fade ?

Le seul livre impossible à écrire serait un livre sur la vie intérieure en Roumanie. Les espoirs placés à cet égard dans la jeune génération ont été profondément déçus. Elle est presque entièrement politisée. Quelques isolés continuent à s'occuper de problèmes sérieux, mais ils ne peuvent plus supporter de vivre dans un milieu pareil.

L'empirisme politique est tellement révoltant qu'on a envie de renoncer à n'importe quel genre de manifestation rien que pour l'éviter. Dans ce pays, les gens sont politisés à un point tel que, dans les journaux, les articles d'une nature autre que politique sont considérés comme inutiles et ornementaux (dans un sens péjoratif) et que les activités qui n'ont pas de résonance publique sont plus que dépréciées, elles sont méprisées.

En Roumanie, il n'y a que la *rue* qui compte. Quand on pense que quelques individus continuent pourtant à réfléchir sur le salut et la mort !

J'ignore si un jour viendra où *d'autres* aussi auront la parole, où l'optimisme politique s'effacera devant un esprit et un style de vie différents. Mais je sais que l'atmosphère actuelle n'est favorable qu'aux médiocrités. Il se pourrait fort bien qu'il en soit ainsi depuis que le monde est monde et que nous ne fassions aujourd'hui que vérifier avec davantage de preuves une vérité déplaisante, à savoir que la vie n'appartient qu'aux médiocres.

Où sont les Transylvains ?

Le destin de toute idée messianique en Roumanie est de se compromettre rapidement et irrémédiablement, de perdre en peu de temps son pouvoir de séduction et sa capacité de rassembler les tendances divergentes. L'enthousiasme initial est tellement inconscient et superficiel qu'il ne peut absolument rien créer d'impressionnant ni de durable. Je ne crois pas qu'il y ait sur terre un pays où l'on ait moins le sens du monumental. Dans tout ce que nous avons produit, on décèle du compromis, l'essor et la vision sont impossibles, certaines *formes* représentent moins l'assimilation d'un contenu débordant et expressif qu'un schéma nul et fade, ce qui montre que la substance de l'âme est extrêmement réduite. Rien d'étonnant donc s'il n'existe pas de messianisme roumain. Les petites cultures ne sont généralement pas messianiques, parce qu'elles vivent *sous* l'histoire, sans autre sens, sans autre rôle que de végéter dans l'ombre des grandes. Ce qui me rend absolument pessimiste quant à l'avenir de ce pays, c'est qu'on n'y a toujours pas déterminé un style de vie original et créateur, qu'on n'y a pas surmonté la médiocrité, qui en est probablement la loi spécifique.

On pourra donc parler de bien des choses, sauf d'un messianisme roumain. Cette affirmation me chagrine tout particulièrement, et ma peine n'est pas moindre quand le Transylvain que je suis doit constater que, la Transylvanie n'ayant presque rien produit en matière culturelle depuis la guerre [\(14\)](#), il est exclu de parler d'un quelconque genre de messianisme transylvain.

La jeune génération transylvaine ne compte aucun représentant consacré, aucune figure éminente, aucune personnalité hors du commun. Je n'y connais ni un esprit effervescent, ni un animateur, ni un écrivain original, ni un penseur important. Et qu'on n'aille pas me parler de Lucian Blaga ! On ne peut plus le compter parmi les jeunes. En outre, comme il est le penseur roumain le plus original, il constitue une exception si remarquable qu'elle transcende infiniment l'esprit d'une province. Comment parler d'un messianisme transylvain, alors que la Transylvanie a, depuis la guerre, un seul représentant dans la culture roumaine ? Fait réellement impressionnant, aucun courant d'idées n'est parti de Cluj, aucune attitude ne s'y est cristallisée, aucune revue sérieuse n'y a été publiée par des jeunes, et l'université de la ville, excepté des études de psychologie expérimentale et de philologie, n'a apporté aucune contribution intéressante, n'a provoqué aucune accélération du rythme de la vie intellectuelle. Lucian Blaga ne s'y est-il pas vu refuser une chaire ? Savez-vous quelle est la plus grande fierté des Transylvains ? La culturalisation, la propagande culturelle dans les villes et les villages, les cycles de conférences informatives, etc. Je suis le premier à en reconnaître l'utilité ; mais je suis le premier aussi à constater que ce n'est pas *de la culture*. Une culture ne peut s'individualiser dans l'histoire que par des créations, inconcevables en dehors d'une subjectivité inquiète, tourmentée. Les cultures authentiques se concentrent toujours sur le tragique de l'individuation et sur la condition humaine, si particulière. Les Transylvains ont la faiblesse de se croire incomparablement supérieurs aux autres Roumains, parce qu'ils donnent un caractère absolu aux formes extérieures de la culture et qu'ils négligent les données essentielles du phénomène culturel. La culturalisation est le produit d'une abdication de l'esprit personnel en faveur d'une politique culturelle dépendant de l'État.

On prétend souvent que les Transylvains n'ont rien créé parce qu'ils se sont presque tous engagés dans la lutte politique. Ne s'y seraient-ils pas engagés, au contraire, parce qu'ils n'avaient pas de vocation culturelle ? Et puis, ont-ils créé un style politique, ont-ils mis en place de nouvelles

méthodes, ont-ils réalisé la purification morale dont ils se vantent ? Je ne le pense pas. Ils n'ont en rien changé l'atmosphère ni le rythme de notre vie publique.

Il serait cependant outrancier de dire qu'ils sont d'une stérilité irrémédiable. Un jour, ils seront très probablement les artisans d'une splendide réhabilitation de leur province. Mais je ne peux pas ne pas remarquer qu'ils n'ont pas d'intériorité spécifique. S'ils sont peu communicatifs, peu expansifs, ce n'est pas, comme on l'a affirmé, à cause d'une tension intérieure sans cesse refoulée. Il ne s'agit nullement chez eux de la complexité voisine de la tragédie qu'on observe chez les Allemands, les gens les plus compliqués de l'Europe actuelle. Si les Transylvains avaient de nombreuses potentialités et si une infinité interne représentait une gamme inépuisable de nuances psychiques, ne trouveraient-ils pas d'objectivations appropriées ?

Leur vie religieuse est la plus pauvre en Roumanie après celle des Olténiens, ce qui prouve à quel point sont limitées les ressources de leur intériorité. Je ne connais pratiquement pas un Transylvain qui, s'étant avancé dans les voies de la culture, ait gardé si peu que ce soit de sa foi. Je ne veux pas dire que la garder soit un avantage. Mais l'éliminer sans la remplacer par des spéculations ou des questions métaphysiques dénote une grave insuffisance. D'ailleurs, l'absence d'une religiosité profonde chez les Roumains est illustrée par le fait que les intellectuels sont bien loin de la métaphysique, qui ne peut germer que sur un fond religieux détourné. Mais de quoi les intellectuels roumains ne sont-ils pas loin et à quelles exigences la culture roumaine doit-elle encore satisfaire pour ne plus être ce qu'elle est ? C'est un destin infiniment douloureux que de rester dans l'ombre de l'histoire, d'agoniser lentement sans l'espoir d'une transcendance essentielle ou d'une réalisation intégrale.

Nous devrions, tous les Roumains, nous mettre l'esprit à la torture sans craindre de dépasser les limites de sa résistance, nous devrions vouloir conquérir ou nous distinguer et, surtout, nous affranchir de la suffisance, de la satisfaction et de la médiocrité dans lesquelles nous vivons. J'accuse cette nation de n'avoir pas su aller au-delà d'un scepticisme vulgaire, d'avoir tout accepté avec une résignation imbécile, avec une passivité inconsciente, de ne pas avoir eu l'audace de s'affirmer héroïquement. Comprenez-vous maintenant pourquoi je ne peux croire qu'aux grandes cultures ? Et si l'on me dit que nous sommes à l'aube d'une culture, je répondrai que les petites cultures sont mort-nées.

Étant aussi pessimiste à l'égard de tout un pays, comment pourrais-je être optimiste à propos d'une province qui, ces derniers temps, n'a apporté aucune contribution sérieuse à la culture ?

Où sont les Transylvains ? Pour l'instant, ils mènent une vie approximative dans la politique et sont presque inexistants dans la culture. Et nos attentes seront peut-être déçues, car il n'y a dans l'esprit positif, réaliste et blasé des Transylvains aucune virtualité pouvant mener à de grandes créations culturelles. Leur cas particulier illustre une vérité douloureuse : nous autres, Roumains, nous ne produirons jamais une grande culture, nous demeurerons dans l'ombre de l'histoire, dans un anonymat stérile et médiocre.

Trop de clarté !

Je pense, non sans une satisfaction perverse, que nous nous dirigeons vers une époque de barbarie, où il n'y aura pas de place pour le style, pour les formes. Un mot barbare détruira les cadres d'une vie aux possibilités et aux contenus épuisés et imposera, sur les ruines du formalisme et de l'esthétisme, un rythme bestial et envoûtant qui rendra illusoire tout ce qu'on aura appelé jusque-là clarté et subtilité. Car, s'il est une exigence dont nous ne voulons plus, que nous trouvons fade et ridicule, c'est bien l'exigence de clarté. Faire des distinctions précises et déterminées, délimiter et individualiser ce qui ne peut pas l'être, rendre accessible l'inaccessible, réduire l'irréductible et nier l'irrationnel, remplacer les contenus vivants et débordants par des formes vides fatalement obscures, annuler la nuit par attrait de la platitude, voilà autant de pratiques en voie de disparition.

Une merveilleuse explosion des contenus, une affirma-don volcanique de la vie, une expansion folle et aventureuse abattront bientôt les cadres et les formes qui étouffent les possibilités intérieures. L'esprit formaliste a maintenu le monde dans un équilibre plat qui rendait impossible l'effervescence et l'agitation, qui faisait de la léthargie un idéal et de la limitation une norme. L'exigence de clarté est l'expression d'une culture rationaliste crépusculaire dont les lueurs n'ont plus pour nous de vertu révélatrice. Il existe une expérience profonde qui amène à des découvertes beaucoup plus compliquées et douloureuses, en comparaison desquelles l'exigence de clarté est ridicule. Le préjugé honteux selon lequel la lumière est indispensable à la connaissance doit être rejeté une fois pour toutes. Pourquoi refuser d'admettre que les révélations de la nuit, exemptes de différences tranchées et d'individualisations catégoriques, sont beaucoup plus fécondes que celles du jour ? La métaphysique authentique est le produit d'une méditation dans l'obscurité, quand on n'est plus sûr de rien, quand on ne peut plus se raccrocher à rien. Pourquoi refuser d'admettre l'existence d'une obscurité fatale sans laquelle on ne peut pas connaître certains des aspects les plus profonds de la vie ? Je suis écœuré par un monde où tout est clarifié, expliqué, étiqueté.

La liquidation du sentiment « français » de l'existence est désormais inévitable. Le style de vie français, la littérature et la philosophie françaises n'ouvrent aucune voie vers le mystère, ne révèlent aucune infinité ni aucun tumulte intérieurs, ne permettent pas de découvrir derrière les lignes un homme qui s'agite, un esprit inquiet, préoccupé. La clarté est peut-être un signe d'intelligence disciplinée, mais, du point de vue de la richesse et de la tension internes, elle est un signe de déficience. À une page écrite clairement, à une page complètement accessible et lisible à n'importe quel moment de la journée ou de la vie, mais qui ne provoque aucune tension en moi, qui ne me conduit pas à la méditation, *parce que* je n'y trouve pas plus que ce qui y est écrit, à une distinction subtile mais stérile, je préfère une page dont la lecture représente un triomphe et qui n'est obscure, inintelligible, que pour ceux qui ignorent que les pensées fécondes ne peuvent pas revêtir des formes communes. La clarté courante n'est rien d'autre que de la platitude, car dire les choses pour tout le monde signifie les priver de mystère, détruire l'intensité de l'intuition première au profit d'un schéma vague et inexpressif.

Il y a des problèmes qui, de par leur nature, ne peuvent pas être communiqués d'une manière accessible à tous. Lorsque vos écrits portent sur la mort, le néant, la dialectique ou l'eschatologie, on vous reproche d'être « confus ». Mais ce sont des questions que le lecteur ne peut pas comprendre s'il ne les vit pas. Or, le lecteur moderne est un individu passif qui, étant l'otage d'une culture

démocratisée, ne fournit pas l'effort de penser et vit sans intensité. La culture est réservée à un petit nombre ; démocratie et culture constituent probablement deux termes incompatibles.

On ne veut pas comprendre qu'il est absurde de rechercher la clarté quand on parle de la mort, du néant ou de l'eschatologie, et qu'il suffit de poser ces problèmes pour sortir des catégories courantes et traiter de la vie par désespoir et non par naïveté. La réaction contre la fade clarté n'est pas engendrée par le doute, mais par le désespoir. Le doute est le résultat d'un tourment purement cérébral, d'une incertitude intellectuelle et abstraite qui concernent les problèmes de la connaissance, de la validité logique et rationnelle, sans engager le fond intime de notre être, sans provenir d'un ébranlement de la totalité profonde de notre existence subjective.

Le scepticisme ignore la réaction volcanique, l'explosion indomptable de nos éléments constitutifs, et sa problématisation de l'existence n'a pas la complexité qu'apporterait une expérience tragique. Le désespoir crée une atmosphère d'incertitude totale, de tourment organique et de déséquilibre vital essentiel. C'est toute notre subjectivité qui est mise à la torture, c'est tout notre être qui est ébranlé. La clarté peut-elle garder un sens à de tels moments ? On ne saurait y voir alors qu'un produit de la superficialité, que le produit d'un esprit normal et médiocre. (Tout ce qui est normal est nécessairement médiocre.)

Tout comme la clarté, la subtilité témoigne d'une absence de contenus forts et vivants, d'énergie et de potentialités. Je préfère mille fois l'essor d'un esprit barbare, explosif et débordant, aux distinguos sans aucune signification des esprits subtils, amateurs de différences d'éclairage parce qu'ils ne peuvent pas comprendre les grandes intuitions nées dans la nuit et la solitude.

La nécessité d'affirmer les contenus dévoile la stérilité des spéculations formalistes. Mieux vaut faire l'éloge de la folie que celui de la subtilité car, contrairement à la subtilité, la folie peut aboutir à la création. Une création absurde, grotesque et barbare est infiniment préférable à un souci de différencier des éléments formels qui ne révèlent rien.

Plutôt une nuit éternelle qu'une journée insipide, plutôt les ténèbres qu'une pâle lumière ! Et si jamais je dois accepter la lumière, alors qu'elle soit forte, aveuglante, que sa chaleur consume l'ordre confortable dans lequel se complaisent les chantres de la clarté et de la subtilité, qui souhaitent un rythme de vie classique parce qu'ils ne peuvent pas accepter le rythme fou et irrationnel qui est pourtant celui de notre monde.

Revitaliser les formes ?

En fonction du rapport initial qu'on a eu avec l'existence, on en appréhende ensuite les problèmes selon un point de vue ou un autre. Je pense à deux catégories de gens, aux orientations opposées. Pour les uns, il n'y a de valeur que dans la *forme*, dans les déterminations abstraites et générales, dans le processus qui purifie les formes de tous les ingrédients essentiels. Les qualités multiples et concrètes de l'existence, le dynamisme matériel et sensible, les affres du vital, la problématique de la vie ou du destin personnel ne comptent pas pour eux car, sous l'angle de la forme, les aspects individuels et les incertitudes subjectives n'ont pas de capacité révélatrice. Cette catégorie de gens tire essentiellement son orgueil de sa croyance à la validité éternelle des formes, à leur transcendance et à leur intemporalité. Mais nous, pouvons-nous encore nous satisfaire de cet attachement aux validités intemporelles et aux formes pures ? Non, bien entendu. Et je n'en trouve pas meilleure preuve que la victoire de la catégorie initialement liée à la diversité qualitative de l'existence et à l'effervescence subjective. Outre des nécessités historiques, des impératifs essentiels, d'ordre anthropologique, ont fait qu'on s'intéresse moins aujourd'hui aux problèmes formels qu'à la problématique de l'existence, problématique pour laquelle l'homme lui-même est un problème, car, étant une expression de l'existence, il fait partie intégrante de sa structure et de son destin. Et, dès qu'il spéculé sur l'existence, il s'engage et se tourmente.

Tandis que, pour les formalistes, les problèmes n'engagent pas, ne tourmentent pas, ne détruisent pas, car pour eux ils ne sont pas *vitaux*, ils ne jaillissent pas de leur tréfonds, ils ne sont dus qu'à des incertitudes purement cérébrales, à une inquiétude exclusivement spéculative. À l'opposé, on voit se dresser l'homme tourmenté, avec son affirmation barbare des contenus, dans l'expansion débordante et explosive des potentialités, avec des complications organiques sans fin et d'inépuisables ressources intérieures, l'homme pour lequel la forme est vide et inexpressive, et illusoire sa prétention à une validité éternelle.

Les formes ne prouvent rien à propos de l'existence, parce qu'elles se cristallisent en s'en éloignant, en se séparant peu à peu du monde du donné et du vécu. La transcendance du formel est l'expression de cette tendance à la purification progressive, à l'abstraction et à l'idéalisation. Être au-delà du temps signifie être au-delà de l'existence. Le chemin conduisant aux formes est un chemin conduisant au dépassement du temps. L'intemporalité des formes et la temporalité de l'existence constituent une dualité. Il y a certes une autre voie pour dépasser le temps, mais elle suppose qu'il ait été au préalable intensément vécu. Nous pensons à un très long désespoir à l'issue duquel apparaît un monde où le cours temporel n'a plus aucune signification.

Toutes les expériences intimes qui mènent au-delà du temps impliquent qu'on le combatte sérieusement, qu'on vive intensément son processus démoniaque, jusqu'au moment où il cesse d'être un maillon de la chaîne temporelle et où il se hisse dans l'éternité. Le culte abstrait des formes est engendré, au contraire, par une incapacité organique de vivre le devenir et la succession. N'avoir jamais eu un sentiment du temps assez intense pour que celui-ci devienne une réalité à laquelle on livre un combat dramatique signifie être destiné au monde des formes, aimer la logique et, sur un plan sentimental, la délicatesse et la pureté.

Pourquoi le monde des formes est-il un monde de l'intemporalité et pourquoi l'éternité du formel et sa validité transtemporelle sont-elles vides et non révélatrices ?

Parce que, pour un cadre vide et immobile, dans lequel la spécification ou la différenciation qualitative est impossible, le temps n'a pas de signification, puisque rien ne *devient*, rien ne présente de nouveaux aspects existentiels, tout gardant la forme d'une vide identité initiale. L'existence est temporelle parce que sa multiplicité est mobile et qu'elle déroule ses contenus dans le temps.

L'intégration dans le temps crée un milieu d'immanence qualitative dans lequel tous les contenus sont vécus en fonction du devenir. La transcendance des formes les détache de l'homme et les rend étrangères à sa vie. Bientôt, un barbare renversement des formes, un éclatement des cadres abstraits et rigides, une explosion d'énergie abattront toutes les barrières. Il faut détruire les formes qui figent la vie sociale : des institutions qui ne correspondent plus aux nécessités de l'époque, une classe dont la mission historique s'est achevée, des valeurs et des coutumes qui entravent les orientations de la société. Il s'agit là d'une formalisation qui se manifeste également dans l'autonomie acquise par les valeurs culturelles au regard du fond subjectif de la vie ; d'un drame qu'illustre l'histoire : la vie voudrait sans cesse exploser dans de nouveaux contenus, mais les formes lui opposent leur inertie. L'équilibre ni l'harmonie ne mettront jamais fin à cette guerre.

Lorsqu'un contenu historique s'épuise, il n'en reste qu'une forme terne et limitée. C'est pourquoi le monde des formes est plus proche de l'inexistence que de l'existence.

Ce sont les formalistes qui ont tenté de revitaliser les formes, de leur donner un souffle nouveau, et non ceux pour qui les contenus, le vécu et l'expérience sont la problématique essentielle. Mais, si l'on se réfère par exemple à la vision dans le concept, cette revitalisation est-elle possible ? Les modernes, qui veulent tout fonctionnaliser, ont enlevé à l'idée ses éléments ontologiques et l'ont déterminée dans une structure purement fonctionnelle appartenant au monde du valable, du catégoriel et du réglementaire. Pour les anciens, la vision de l'idée, de la forme, n'avait pas un caractère réglementaire, elle était une essence accessible. Dans le fonctionnalisme, la vision est impossible : elle n'a pas d'objet puisque la forme n'a pas de support substantiel. Le formalisme moderne s'est intégralement constitué en éliminant les supports qualitatifs et les éléments substantiels. Or, les formes vides peuvent être détruites, mais pas revitalisées, car elles sont hors de la vie.

Si elles étaient immanentes, il serait possible de les revitaliser, car elles seraient beaucoup plus proches de l'homme. Cependant, pour le faire intégralement, et non approximativement, il faudrait que les formes naissent organiquement de la vie. Comme il n'en est rien, elles se maintiennent dans une transcendance abstraite et ne peuvent être revitalisées que provisoirement et artificiellement. Elles restent des cadres vides au moyen desquels le rationalisme et l'idéalisme ont cru pouvoir comprendre le monde, alors qu'ils ne font qu'explicitier analytiquement leurs présuppositions de nature formelle.

Seuls peuvent participer intimement aux formes ceux qui n'ont presque aucun lien avec la vie, qui aiment s'abandonner dans les formes pures et non pas vivre dans un processus révélateur de l'existence. Mais, pour ceux qui ont à cœur la plénitude concrète et débordante de la vie et qui croient aux révélations de la subjectivité, que reste-t-il du monde des formes ? Un monde de cadres inexpressifs, rigides et morts.

Contre l'histoire et les historiens

J'ignore quelle attitude envers la vie est la meilleure et quelle est la pire, car établir une hiérarchie est presque impossible en la matière. S'il en est une que je préfère, ce n'est pas à cause d'un calcul rationnel ou d'une spéculation préalable, c'est en raison d'une nécessité subjective et d'une impulsion intérieure auxquelles je ne peux pas résister, de même que je ne peux pas résister sereinement aux contradictions démoniaques et aux incertitudes intimes. Une conception de la vie qui n'est pas due à une réelle effervescence interne, à un trouble complexe de la subjectivité, n'a strictement aucune valeur, tout comme n'a aucune valeur toute l'information livresque si elle n'est pas adaptée à une énergie subjective spécifique. L'homme le plus sympathique serait celui qui pourrait vous raconter une foule de choses comme s'il ne les avait pas lues. J'irai plus loin : je préfère mille fois un escroc intellectuel à un imbécile bien informé, et les considérations d'un penseur spontané et occasionnel à celles d'un historien de la philosophie qui ne voit pas plus loin que sa spécialité. Il faut dénoncer avec une passion frénétique la stérilité, l'impuissance de ceux qui font le métier d'historien parce qu'ils ne peuvent pas regarder les choses en face, parce qu'ils n'ont pas atteint le degré de subjectivité qui fait du matériau objectif de l'histoire un vivier de l'enrichissement personnel. Les historiens sont presque tous des gens qui *ne peuvent pas* adopter une attitude envers la vie, qui ne vivent que pour recueillir des faits et les systématiser. Ils végètent dans le passé avec une objectivité intellectuelle aussi fade que nulle. Ils perdent jusqu'à l'apparence de la vie. Ils sont tous d'une exigence stérile totalement inintéressante, sans le moindre geste créatif, sans la moindre spontanéité productive. Seuls font de *Y histoire* – dans le sens universel de ce mot – ceux qui n'ont aucune vocation en ce monde. Être historien signifie être inutile. Les périodes décadentes en engendrent des quantités ; les périodes productives fort peu. L'historicisme est une plaie à éradiquer.

Je n'ai jamais compris pourquoi, dans une discussion de principe, on invoquait les révélations du monde historique plutôt que celles de l'expérience. Le rapport de l'homme avec le monde, mon destin personnel face à l'éternité ne sont-ils pas plus essentiels ? Que prouve, pour mon existence subjective, le fait qu'hier était différent d'aujourd'hui et que mon orientation ne concorde pas avec celle du passé ? Devrai-je, pour les faire concorder, renoncer à la conscience de mon originalité ? Je me moque bien que mon attitude ait déjà été enregistrée dans l'histoire dix fois ou mille fois. Je vis une seule fois dans l'histoire et j'ai le droit de regarder les choses en face avec le plus exalté des héroïsmes, quels qu'en soient les risques. Si se lancer hors de l'histoire est un signe de folie, ne pas la quitter est un signe de médiocrité. On ne peut dépasser l'histoire et accéder à l'éternité qu'en étant douloureusement conscient qu'on ne vit qu'une fois et que la mort est une porte ouverte sur le néant et non pas sur une autre existence.

Nous pourrions faire notre salut seulement si nous sommes certains de commencer à bâtir un monde nouveau, de repartir de zéro, non pas que ce qui a été réalisé avant nous soit mauvais, d'une qualité inférieure, mais tout simplement parce que nous ne pouvons plus vivre comme nos prédécesseurs, parce que nous éprouvons irrésistiblement le besoin d'une nouvelle barbarie. Quel maillon pourrions-nous encore souder à la chaîne de l'histoire ? Que pourrions-nous lui ajouter d'effectif ? Qui se sent encore capable de participer naïvement au rythme lent de la vie historique ? Nous ne voulons plus de l'histoire comme science ni comme processus et réalité, nous vivons dans le désespoir une tragédie sublunaire.

Supposons néanmoins que nous ne puissions pas quitter complètement l'histoire. Quelle sera notre attitude à son égard ? Une seule solution : trier le matériau historique selon nos besoins et nos préférences. Si je m'occupe de la Renaissance, du baroque ou du romantisme, ce ne sera pas en tant que phénomènes *qui ont eu lieu*, ce sera dans la mesure où j'y trouverai des éléments féconds pouvant m'aider à enrichir ma subjectivité. Je pourrais me passionner pour la culture des Mayas, mais pas pour je ne sais quelle culture africaine. Les seuls chercheurs intéressants sont ceux du type de Léo Frobenius, qui a étudié les cultures africaines avec tellement de passion et de lyrisme qu'il a réussi à surprendre leur structure intime, leur rythme intérieur et leur sens caché, à les insérer dans une morphologie générale des cultures. Mais, ce faisant, il transcendait la distance temporelle et spatiale qui sépare le chercheur des faits du passé et il les déterminait dans une structure actuelle. La sympathie pour certains événements historiques les tire de leur isolement dans le temps et l'espace et les actualise dans les préoccupations de celui qui les étudie. Les historiens ordinaires se bornent à déterminer, conditionner et décrire les événements, sans aucun intérêt subjectif. N'en va-t-il pas de même, dans la plupart des cas, pour les biographies romancées ? De tout ce que les hommes ont créé jusqu'ici, seuls m'intéressent certains faits qui peuvent me servir de point de départ et qui me sont pour ainsi dire incorporables, si bien qu'ils cessent d'être *historiques* à proprement parler. Il y a des gens qui s'occupent du XII^e siècle, par exemple, simplement parce que c'est un cadre temporel. D'autres étudient l'œuvre de Dante, de Rembrandt ou de Hegel simplement parce qu'ils étaient des grands hommes et qu'ils ont fait école. Pour moi, Rembrandt serait définitivement mort si je ne retirais de son œuvre aucun élément enrichissant ma vision de la vie. L'objectivité révoltante des historiens témoigne de leur impuissance, de leur manque total d'esprit personnel et créateur.

Je n'ai pas honte de déclarer que *L'Illiade* d'Homère m'a été moins utile que les Mémoires de Casanova pour éclairer ma conception des attitudes envers la vie en tant que données irrationnelles.

Il y a une seule issue : nous devons assimiler une partie du passé comme s'il n'était pas *passé*. Si nous voulons repartir de zéro, comme aux époques mystiques, nous devons obligatoirement nous débarrasser du terrible obstacle qu'est l'histoire et foncer avec un fol élan et une passion absurde, sans réserve et sans crainte. Nous renoncerons alors à tout le perspectivisme historique, à toute la fade « compréhension » qui saisit des contenus passés sans intérêt profond et pour laquelle *Y actualité* de l'âme humaine ne prouve rien. En réalité, seul compte l'homme en lutte avec le temps pour conquérir l'éternité, pour en faire l'expérience. Alors, par rapport à cette expérience, à quoi sert l'histoire, et les historiens ne sont-ils pas tous irrémédiablement perdus ?

Une étrange forme de scepticisme

Je pose la question à tous ceux qui ne portent pas d'œillères : y a-t-il quelque chose au monde dont on puisse ne pas douter ? Si oui, j'aimerais bien qu'on me l'indique, car j'ai vainement cherché partout, je n'ai trouvé aucun point d'appui solide. Je ne pense pas ici au doute calculé, au doute méthodique ou à d'autres niaiseries de ce genre, je pense au doute organique, intime. Le doute rationnel a sa source dans une exagération particulière des procédés analytiques qui, en décomposant un objet en ses éléments simples, annulent implicitement son individualité. C'est un doute strictement cérébral, issu de la spéculation pure et des incertitudes inhérentes aux problèmes de la connaissance. En quoi engage-t-il la subjectivité ? En rien, parce qu'il n'a pas de conséquences, parce qu'il ne tourmente pas.

La philosophie nous parle avec beaucoup de suffisance professorale des diverses formes du doute méthodique chez les grands philosophes et n'oublie pas de faire l'éloge de ces procédés modestes et réservés. Or, le doute de ce genre ne m'inspire ni respect ni sympathie, car il n'empêche pas nos philosophes d'avoir la digestion facile et le sommeil léger.

Le doute purement spéculatif, de nature purement formelle, est éphémère et guère intéressant.

Le seul doute impressionnant est celui qui vient d'une profonde angoisse organique, d'une antinomie dans les racines de l'être. Cette antinomie fondamentale est la source du processus ultérieur, qui consiste dans l'abandon des cadres normaux, la transcendance de la naïveté et un essor paradoxal. Au rapport initial de communion naïve qui introduisait l'homme, à un rythme normal et progressif, dans le cours irrationnel de la vie, le doute substitue une dualité avec celle-ci, une agitation douloureuse, une incertitude sans issue. Le doute vous sépare des choses, il est le contraire de l'attitude magique, qui n'est possible que dans le cadre d'une intimité organique, d'une participation vivante à la qualité et à la valeur, qui développe excessivement le processus de revitalisation du monde et qui transfigure les aspects de l'existence, comme dans les séduisantes visions paradisiaques. Mais la magie suppose une vitalité optimiste dont peu de gens sont capables. Et comment être capable d'optimisme dans ce monde où rien n'est sûr, hormis la mort ! L'homme n'ayant aucune valeur ni aucune importance, on peut douter de tout.

Vous voulez des espoirs et des certitudes ? Comment vous en donner, puisque je n'en ai pas moi-même ! Je connais pourtant une incertitude de qualité supérieure, un scepticisme qui est entouré d'une auréole bien qu'il soit enfanté par le désespoir. Ce qui me plaît dans ce scepticisme, le seul qui me semble avoir un certain sens, c'est une angoisse profonde, et non pas superficielle et passagère, la présence étrange d'un radicalisme et d'une tendance volontaire à la positivité au sein même de la négativité sceptique. Tout le charme de ce genre de doute réside dans un paradoxe bizarre, qui fait qu'un individu ne croyant à rien préconise néanmoins des attitudes, des convictions, des idées, se prononce sur toutes les questions, lutte contre ses adversaires, adhère à un mouvement politique.

Des affirmations sans système jaillissent soudain, pareilles à des explosions, à des incandescences isolées, d'un éclat aveuglant. Combien d'entre nous ne savent-ils pas qu'absolument rien ne peut être résolu en ce monde ; combien n'éprouvent-ils pas l'impossibilité organique de se prononcer sur une question ; combien ne sentent-ils pas qu'ils s'épuisent sur un problème qu'ils ne résoudront jamais ? Il y a des questions qui sont insolubles non seulement à cause des insuffisances de l'homme, mais aussi et surtout parce qu'il est impossible de trouver une justification satisfaisante de l'existence

même du monde.

L'existence a-t-elle plus de sens que l'inexistence ? Le monde devait-il nécessairement *être* ?

Il est presque impossible de trouver une raison profonde de l'existence en dehors d'elle-même. Seuls les hommes religieux peuvent passer outre à cette conception de son irrationalité immanente et fatale.

Comment expliquer cependant le radicalisme des affirmations dans un milieu dominé par le sentiment du néant ? Quelle est la raison profonde de l'interpénétration de l'affirmation et de la négation ?

La réponse est aisée : quand elles sont isolées dans un vaste cadre de négativité, les affirmations et les convictions plongent leurs racines dans une tension vitale, une effervescence organique et une agitation intérieure qui expriment, par leur truchement, une réaction de la vie contre l'impulsion négatrice présente dans le sentiment du néant. La vitalité, quelque diminuée qu'elle soit, a toujours assez de réserves pour vaincre temporellement l'attrait que l'homme éprouve pour le néant.

Il y a de nombreux éléments situés entre le tragique et le grotesque, je ne le conteste pas, dans cet héroïsme qui consiste à développer des affirmations et des attitudes paradoxales sur un fond de négation sadique. L'absence de sérénité de ce scepticisme, son absence d'esprit de calcul et de combinaison rationnelle ou d'évaluation ordonnée, son exaltation en quelque sorte apocalyptique mais non religieuse, voilà autant d'aspects de cet héroïsme, dont les contradictions sont plus douloureuses que d'ordinaire, car diverses manifestations grimaçantes viennent les compliquer. La tension intérieure, quand elle baigne dans une infinie tristesse démoniaque, engendre un tragique grotesque, que seuls les juifs ont atteint. Quel rapport peut-il bien y avoir entre un scepticisme aussi compliqué et le scepticisme ordinaire ? Presque aucun. Et si l'on me parle du doute de Pascal ou de celui de Chestov, je répondrai qu'ils n'ont rien à voir avec le scepticisme courant, vulgaire et superficiel, car leurs affres correspondaient à un incommensurable drame intérieur. Le scepticisme de Pascal ne peut être compris que par ceux qui, derrière la concision de ses réflexions, devinent un homme terriblement tourmenté, un homme qui, s'il n'avait pas bridé sa sensibilité et discipliné son lyrisme, aurait égalé en passion les hymnes bouddhiques. Mais je me demande si des formes aussi curieuses appartiennent encore au scepticisme. Bien qu'il déprécie le réel, le scepticisme, s'il se combine avec quelque chose de tragique, de démoniaque et d'héroïque, finit par transfigurer le doute grâce à une flamme intérieure bénéfique pour l'individu.

La valeur du sceptique dans l'Antiquité avait pour mesure le calme de son âme et l'égalité de son humeur. Pourquoi ne créerions-nous pas, nous autres, qui vivons l'agonie de la modernité, une morale tragique, dans laquelle le doute et le désespoir se marieraient avec la passion, avec une flamme intérieure, en un jeu étrange et paradoxal ?

Les révélations de la douleur

Notre être fragmentaire ne peut pas avoir, c'est une de ses particularités, une révélation intégrale de la réalité, mais seulement des perspectives limitées et brisées, qui ne s'ouvrent pas sur un point de vue total et universel. En raison de leur diversité, de leur complexité, les expériences de l'esprit et celles de la vie ne peuvent pas être simultanées ; en effet, notre structure est telle qu'à un moment donné elle homogénéise son contenu suivant la prédominance d'un certain type d'expériences et de visions.

Alors, un processus de cristallisation individualise spécifiquement notre vie spirituelle en assignant à la perspective un sens renfermé dans le fond de ces expériences. Ce processus d'élaboration intérieure réalise une purification de telle nature que, sans éliminer les éléments divergents, elle les refoule ; ils vont constituer dès lors le réservoir de possibilités et la capacité de surprise dont dispose chaque individualité. La perspective du monde est nécessairement fragmentaire, puisqu'elle est due à une individualisation très particulière de la vie. Il est vrai que la nature de cette individualisation ne dépend pas seulement d'un facteur irrationnel et irréductible, mais également de déterminants extérieurs. L'expérience intense de la douleur ne peut se passer de conditions extérieures favorables, dont l'influence sera plus ou moins grande selon que le milieu subjectif montre plus ou moins de réceptivité à la douleur.

L'orientation de cette réceptivité détermine une cristallisation spécifique. Ceux qui ont un penchant pour l'exaltation dionysiaque, pour l'érotisme ou pour l'assimilation tellurique ont instinctivement tendance à éliminer tout ce qui appartient à la sphère de la douleur ; même quand ils en ont fait l'expérience, leur besoin de sortir de cette sphère est si violent que les y maintenir de force équivaut à les détruire irrémédiablement. L'analyse des diverses expériences n'a d'autre valeur que de préciser leur capacité de révéler le monde. Nous touchons là au sens profond de notre vie affective et spirituelle, dont la complexité n'est pas un jeu ou une variation stérile de motifs identiques ; elle dévoile au contraire, dans la structure immanente des motifs, de considérables possibilités de révélation. Les riches potentialités de la vie personnelle ont été méprisées par un rationalisme fade qui prenait l'impersonnalité abstraite et l'objectivité vide pour des moyens de découvrir et de comprendre l'existence, alors que celle-ci, en tant que donnée qualitative objectivée dans des structures uniques et différenciées, n'est accessible qu'aux expériences concrètes de la vie subjective. Dans les régions qui concernent au maximum l'intimité de notre être, et où une orientation ou une autre détermine notre destin, à quoi peut servir d'opérer avec l'abstraction vide du concept ? C'est comme si l'on faisait appel aux mathématiques pour démontrer que les états dépressifs n'aident pas à connaître le monde, à comprendre concrètement la vie, alors qu'ils sont au contraire, parmi les nombreux états d'âme organiquement enracinés, ceux qui possèdent la plus grande capacité de révélation, car la dissociation progressive du moi et du monde est incluse en leur sein. Toute la gamme des états dépressifs, des plus simples aux plus graves, lesquels se subliment dans le désespoir, tend à amener l'homme devant le monde, à le dénaturer, puis, en supprimant le dualisme, à le ramener à son point de départ, c'est-à-dire à l'existence. C'est pourquoi tous ceux qui souffrent intensément ont la nostalgie des structures humaines primordiales, d'une vie naïve dans laquelle ils voudraient se réfugier pour échapper à la douloureuse tension qui les mine.

Dans les états dépressifs, l'homme se sent coupé du monde, ils forment une dualité irréductible.

N'est-ce pas pourquoi il a la sensation d'être esseulé, abandonné, livré à la mort ?

Pourquoi la douleur existe-t-elle ? Il serait absurde de répondre que son apparition et son existence sont justifiées parce qu'elle permet de comprendre le monde. Si la connaissance ne peut être que douloureuse, n'importe qui sera prêt à y renoncer. Au départ, la douleur n'a pas une aussi noble finalité ; c'est par la suite que se réalise la purification, qui n'était pas prédéterminée. La douleur existe en raison du caractère irrationnel, bestial et démoniaque de la vie, cette espèce de tourbillon s'engloutissant dans sa propre tension. Elle est une négation de la vie, qui la recèle dans sa structure immanente. Le caractère démoniaque de la vie implique une tendance à la négativité, à la destruction, qui entrave et grignote l'élan de l'impérialisme vital. Contrairement à d'autres formes d'auto-destruction de la vie, celle qui est commandée par la douleur développe fortement la conscience (d'ailleurs, celle-ci est toujours intensifiée par la souffrance). Parce que le principe démoniaque lui est immanent, la vie n'est pas susceptible d'une profonde purification, d'une spiritualisation qui dévierait ses orientations vers un plan idéal. Si elle est une immense tragédie, c'est uniquement à cause de cette immanence démoniaque. Ceux qui la nient et vivent enivrés par l'arôme des visions paradisiaques montrent qu'ils sont organiquement incapables de s'approcher consciemment des racines de la vie ou, au contraire, qu'ils ne s'en sont pas détachés pour avoir la perspective du drame des profondeurs.

Mais, quand la flamme de la douleur brûle la substance intime de l'homme, quand la conscience devient réellement désintéressée parce qu'elle s'est affranchie des liens vitaux, quand la vision acquiert une pureté surprenant l'essence, alors la compréhension des phénomènes capitaux de la vie atteint son expression la plus pure. Dans la souffrance, la totalité de notre nature subjective transcende l'existence empirique, mais il ne s'agit pas d'une transcendance allant dans le sens de l'extériorité rationnelle, qui se positionne complètement au-dehors, il s'agit d'une partie de notre nature qui s'isole du reste au terme de certaines expériences capitales. La séparation d'avec la vie est due, dans ce cas, à l'expérience des sens et non à des conceptions rationnelles. Car, à l'encontre du sentimentalisme romantique vague et abstrait, dont les exclamations féminines ont compromis tout le phénomène de la douleur, il faut réhabiliter et affirmer la réalité des sens. Bien qu'ils soient des expressions de la partie la plus concrète de notre être et que l'intégration dans l'existence passe par leur truchement, trop les raffiner finit par les désintégrer. Ce paradoxe signifie que, s'il est prisonnier des obsessions de la douleur, l'homme ne peut plus se lancer dans d'inutiles combinaisons d'idées et qu'il laisse les sens fibres de projeter ce qui bouillonne en eux. Alors, les observations ont toutes une empreinte organique. Ce qui explique que les créations issues de la souffrance soient toutes d'une parfaite sincérité. Il a fallu saigner longtemps pour les faire naître. Confesser sa souffrance n'a de valeur que si, derrière les lignes, on parvient à faire voir l'homme qui écrit pour ne pas crier. On peut inventer ou plagier dans n'importe quel domaine, sauf dans celui-ci. De ce fait, tout ce qu'affirment les confessions de ce genre est parfaitement valable. Le principe de la contradiction dans une pareille complexité ? La systématique ? Mais qui oserait écrire une systématique de la douleur ? Toutes les formules bien mises au point et la lecture de dix bibliothèques ne valent pas une intense expérience de la douleur.

La maladie révèle le sens authentique de la douleur aux sentimentaux et autres esthètes qui ne la connaissaient que superficiellement. Ceux qui prennent les petits tracasseries de la vie pour des souffrances, ceux qui donnent trop d'importance aux contradictions et aux inquiétudes spirituelles liées à l'instabilité et aux incertitudes de l'âge, ceux qui se disent tourmentés bien qu'ils ne soient pas obsédés par la mort, tous ceux-là sont des esthètes en matière de douleur parce que, loin de souffrir en permanence jusqu'au tréfonds de leur être, ils s'exagèrent des ennuis passagers et accidentels avec

une fantaisie livresque sans déterminant sérieux.

Artificiels et d'une totale inconsistance spirituelle, ils ne sont touchés que superficiellement, aussi la disharmonie entre les tendances intimes et les tendances acquises accidentellement est-elle inévitable chez eux. La pitié elle-même est une souffrance esthétique, parce qu'elle a des causes extérieures ; elle est une souffrance d'emprunt. Souffrir pour autrui est stérile et inefficace. La douleur est réelle seulement chez l'individu qui souffre ; nul ne peut souffrir pour un autre. Que toute une foule se tourmente pour le destin de quelqu'un, cela n'y changera rien.

L'homme est absolument seul dans la souffrance. Mais ce n'est pas une solitude semblable à celle que crée la musique, lorsqu'on flotte au-dessus du monde, bercé par la fascination, lorsque, en raison d'une plénitude intérieure excessive, on n'arrive plus à refréner un contenu débordant et qu'on se lance dans l'épanchement d'une folie voluptueuse ; c'est une solitude dans laquelle l'existence est pesante et le temps et l'espace sont des forces ennemies du moi, sans qu'on ait le sentiment de l'irréalité de la vie. Le sentiment de la positivité de l'être qu'on éprouve dans la douleur n'est pas celui que suscite l'exaltation érotique, fruit de l'intégration dans l'existence, c'est celui qui résulte de la conscience d'une réalité objectivement présente. Aussi n'a-t-on pas dans la douleur la sensation de solitude absolue indissociable du désespoir.

Si les grandes douleurs sont muettes, pourquoi rendent-elles l'homme lyrique ? Un paradoxe ! Justement parce qu'elles sont muettes, donc inexprimables. Mais le lyrisme ne doit-il pas ses expressions les plus pures aux sentiments que nous inspirent l'amour et la musique et dont l'intimité complexe ne peut pas être rendue avec une froide objectivité ? L'expression lyrique apparaît là où un contenu ne peut plus revêtir aucune forme parce qu'il a une trop grande énergie interne. Le paradoxe, c'est de parler de la douleur sans être lyrique. Alors, on est un philosophe – et voilà un autre paradoxe de l'existence.

L'infinitude de la douleur ne doit pas être conçue à la manière du pessimisme qui affirmait la supériorité quantitative de la douleur sur le plaisir. Nous n'allons surtout pas, quant à nous, nous servir d'une balance dans un domaine aussi intime et étrange. Il est à peu près sûr que la douleur est plus fréquente que le plaisir. Mais ce n'est pas l'évaluation quantitative qui compte, c'est l'intensité qualitative. Or, à cet égard, tout est circonscrit, sauf la douleur. On a l'impression de la subir depuis longtemps parce qu'on la vit avec une intensité excessive. Et on ne peut jamais l'oublier. Beaucoup souffrir signifie cristalliser tout le contenu de notre être autour de la douleur, dans un sens conforme à notre structure organique. Cette organisation de la vie intérieure n'est pas possible sans une technique, un art de la douleur, permettant de la supporter. On ne peut apprendre à souffrir sans avoir au plus haut point le sens de l'éternité. Les modernes, qui, à la différence des anciens, en sont dépourvus, ne savent ni souffrir ni mourir. Ce n'est pas qu'ils souffrent moins – bien au contraire –, mais, comme ils ont pour seule mesure la réalisation temporelle concrète et palpable, ils ont perdu le sens de l'accomplissement intérieur de l'homme en tant qu'être dont l'éternité est l'étalon de valeur. Complexes, l'art et la technique de la douleur reposent sur l'idée que celle-ci est un moyen de purification, de combustion interne, permettant à l'homme de s'élever sur un plan particulier par rapport à la vie. « Il lui sera beaucoup pardonné, car il a beaucoup souffert. » Et non pas : car il a beaucoup aimé. Cela implique l'excellence dans l'univers de l'homme qui a souffert, auquel ne s'appliquent pas les principes valables pour les gens ordinaires. S'il est beaucoup pardonné à celui qui a beaucoup souffert, c'est aussi parce qu'il pardonne lui-même. La souffrance est l'école de la tolérance. Apprendre à souffrir, c'est apprendre à pardonner. Pourquoi pardonne-t-on ? Parce que, dans la douleur, on se détache progressivement des choses. Dans le désespoir, détaché de tout, on pardonne tout. L'homme normal et médiocre, attaché au monde qui l'entoure, pris par des occupations

mesquines, incapable de comprendre les états maladifs, ne peut rien pardonner, parce que son attachement aux choses le mène à l'isolement et à l'intolérance. L'homme normal a un style de vie figé et limité, qui se réduit au fond à son intérêt pour l'objet, à son intégration dans l'objectivité. Il attend tout du temps ; d'où le rôle de la surprise dans sa vie. Incapable de s'élever au-dessus de la série temporelle, il est un prisonnier du cours démoniaque du temps. Tandis qu'un homme qui souffre ne peut pas être médiocre, même s'il manque de culture. D'autant plus que souffrir signifie avoir un destin. L'existence de l'individu normal, anonyme, effacée, dénuée d'une forte subjectivité, est privée de destin, car l'absence de complexité exclut l'unicité. Or, seuls ont un destin ceux qui réalisent une forme, une expression unique de l'existence.

Chacun porte son destin sans que personne d'autre ne puisse en assumer la responsabilité ; de même, on est seul dans la douleur, sans que personne d'autre ne puisse l'endosser à notre place. Celui qui s'est pris pour le rédempteur des hommes faisait plus que s'illusionner quand il croyait pouvoir racheter leurs péchés ou se charger de leurs souffrances. Sommes-nous plus heureux aujourd'hui parce qu'il s'est sacrifié pour nous ? Le salut ? Mais le salut est une illusion, une impossibilité. La conception chrétienne de la douleur est pleine d'illusions, car souffrir pour les souffrances du monde est aussi inefficace que se réjouir pour les joies du monde. Le christianisme n'a pas compris ceci : on ne peut pas souffrir à la place d'un autre et il est inutile d'essayer de tirer l'homme de la solitude de la douleur. Il a conçu une solidarité historique dans la douleur, comme dans le péché. La conception absurde de l'expiation historique vient de là. Il n'y a pas d'idée plus inhumaine que celle du péché. Le péché existe-t-il sur cette terre ? Je ne le pense pas. Un absolutisme moral erroné a fait de la vie un péché. Pour le christianisme, j'en suis certain, la vie est un péché. Conception révoltante, quand on sait combien il est difficile, pour ne pas dire impossible, de définir le bien et le mal. Pour associer totalement l'individu à son rythme, la » vie a besoin de la sexualité, son expression la plus forte. Alors, affirmer que la sexualité est un péché équivaut à commettre un crime contre la vie, dont l'irrationalité organique exclut l'idée même de péché. Le moralisme excessif des religions détruit la spontanéité irrationnelle et l'élan indéfini de la vie. La tendance au moralisme existe aussi dans la douleur, mais seulement dans ses phases embryonnaires ; quand elle dure très longtemps, elle provoque un renoncement progressif à la morale. La vie est indifférente aux concepts moraux. Si le soleil réchauffe pareillement tous les êtres, sans aucun critère, cela signifie simplement qu'il y a dans la nature interne de la vie un noyau irrationnel qui compromet dès le départ toute tentative de fonder métaphysiquement une téléologie morale.

La rupture du contact vital normal avec le monde aboutit à une anarchie de la conscience et au renversement de toutes les valeurs morales, ce qui s'exprime dans l'impossibilité de formuler une condamnation.

Il faut vivre inconsciemment pour être capable de condamner ; les critères moraux étant assimilés instinctivement, l'absolutisme moral est le propre des médiocres. Vivre sans morale, parce qu'on l'a dépassée, c'est vivre sur des cimes. Chose des plus périlleuses, cela va sans dire.

La douleur a-t-elle un sens ? Mais la vie elle-même en a-t-elle un ? Il est certain que, pour accéder à un bonheur relatif, il est indispensable de négliger naturellement, et non pas d'exclure volontairement, la si destructive problématique de la finalité. Tous les chercheurs de sens sont des hommes irrémédiablement perdus. Nous faisons allusion, évidemment, aux natures problématiques, et non à celles qui trouvent avant de chercher. Si l'on garde des illusions morales quand on se met à explorer les profondeurs, on va vers de graves déconvenues, car on ne peut pas ne pas constater que le centre substantiel du monde se trouve dans l'irrationnel, découverte propre à ruiner un esprit constructif. Pourquoi ceux qui ont trop cherché finissent-ils dans le renoncement ou le désespoir ?

Parce qu'il est totalement impossible de trouver dans la vie un sens ayant une validité évidente et impérieuse. Qu'on ne vienne pas m'opposer les nombreuses problématiques qui ont débouché sur l'expérience religieuse, car celle-ci constitue précisément l'un des plus grands renoncements. Et puis, la religion n'a pas rasséréiné les gens qui sont passés par là ; ils sont restés prisonniers de leur tourment initial, inaptes au bonheur sur terre. Peut-on leur dire qu'ils se sont trompés de voie ? Mais ils n'y sont pour rien ! Ou bien les hommes seraient-ils heureux sans le savoir ? Voilà une question bizarre, mais qui n'est pas sans fondement. Pourquoi est-il si difficile de renoncer ? Outre que le caractère impérialiste de la vie représente un obstacle essentiel sur le chemin du renoncement, celui-ci est difficile parce qu'il n'est jamais intégral, absolu et rapide et que, du fait qu'il se réalise progressivement, il crée une atmosphère d'agonie longue et voulue. On ne peut pas jeter la vie hors de soi morceau par morceau, on ne peut pas se réduire soi-même à une illusion. Un renoncement subit, ayant la rapidité de la foudre, oui ; mais il n'y a que le suicide pour cela. La vie est, dans tous les cas, préférable au néant, parce qu'elle est quelque chose, tandis que le néant ? Quelles raisons peut-on opposer à un suicidaire ? Rien que des raisons absurdes, par exemple lui demander de penser au fait que le Danube ne coule pas vers sa source ou que les montagnes ne rient pas. Je trouverai toujours suffisamment de raisons absurdes pour ne pas me suicider. Vous parlez du travail, du progrès, de l'harmonie ? Fadaïses !

On ne peut pas être heureux sans être naïf. L'existence peut éventuellement avoir du charme si l'on s'accorde à son rythme naïf, si l'on se contente des possibilités limitées de l'instant, si l'on remplace la perspective de l'universalité temporelle, avec toutes ses implications relativistes, par un vécu concret qui épuise l'attrait ténu du moment. Du point de vue de l'expérience subjective, il y a une éternité dans le temps et une éternité hors du temps. La première concerne l'infinité de la série temporelle, le processus illimité du devenir, la complexité sans bornes de la successivité, qui annulent les démarcations. Pour réaliser la seconde, il faut dépasser la progressivité temporelle grâce à l'instant qui, s'il est vécu pour lui-même, élève l'homme sur le plan d'une éternité sereine, de la même manière que, dans la concentration intense de la contemplation, le moment devient éternité. Dans la naïveté, l'instant devient éternité hors du temps. Tandis que l'éternité dans le temps développe le sentiment de l'insignifiance, qui en est d'ailleurs une présupposition implicite, l'éternité hors du temps crée une atmosphère de conciliation et de sérénité. Rien d'étonnant que l'éros s'épanouisse dans un pareil milieu. Sa présence éclaire d'un nouveau jour la structure de la douleur, en montrant que celle-ci falsifie et dénature l'amour.

Les états dépressifs cristallisés autour de la douleur nous déterminent de telle sorte que nous ressentons le monde extérieur comme essentiellement différent de nous et que nous nous élevons sur un plan étranger, en rompant le contact naïf. Par contre, dans les états d'exaltation, de vie dynamique, qui se cristallisent autour de l'éros, il y a une intégration directe et naïve dans l'existence, qui substitue à la sensation d'irréductibilité celle d'une affinité structurelle entre l'homme et le monde.

L'homme qui prend la vie à bras-le-corps est celui que gouverne le désir pur, celui qui cultive les forces passionnelles sans autre but que de les rendre agissantes. Leur dynamisme lui permet de s'intégrer dans l'existence car, dans l'intensité des désirs, la subjectivité n'est pas réfléchie, elle est naïve et immédiate, bien qu'en amour le contenu de l'être soit tout entier actif et trouble, mais voluptueusement. L'impersonnalité de l'homme en état érotique et son activité intégrale cessent de constituer un paradoxe si l'on se rappelle que les passions appartenant à la sphère érotique réduisent l'individu à une expression intense et tendue du courant impérialiste de la vie, en font un prisonnier de la dynamique concrète de sa nature. L'amour, inconcevable sans la sexualité, rapproche l'individu de l'essence irrationnelle de la vie. Mais il n'en a pas une conscience réfléchie parce que, dans le

cas de l'amour spontané et naturel, l'expérience de l'irrationnel est naïve. Cela explique pourquoi le degré de réalisation de la conscience est minime chez les gens dont la sensibilité érotique est si forte qu'elle leur devient constitutive. La conscience est apparue dans l'univers à cause d'une déficience de la vitalité. Elle est apparue à un moment où le dynamisme de la vie a subi un coup d'arrêt, où son contenu s'est épuisé, où la force et la spontanéité des instincts se sont émoussées. Il fallait compenser cette insuffisance. Et c'est ainsi qu'est apparue la conscience, dont l'intensité dépend du déséquilibre organique et des déficiences de la vie. Ces phénomènes sont inséparables de la douleur, ce qui explique que la conscience s'exprime si fortement dans son cadre. Le déséquilibre et un certain manque de vitalité rehaussent le niveau de conscience des anxieux. Chose impressionnante, la vie ne peut se connaître elle-même qu'en se niant. Au lieu de procéder rapidement, de réagir spontanément, on calcule indéfiniment, paralysé par l'embarras du choix, qui étouffe dans l'œuf tous les élans et toutes les potentialités. Le principe démoniaque du monde est converti par la conscience en un principe tragique. Le tragique a des racines démoniaques, dont l'essence trouve une expression atténuée sur le plan de la conscience. Un satanisme affaibli, voilà le tragique. L'un et l'autre sont caractérisés par une impulsion démentielle. La différence, c'est qu'on s'en rend parfaitement compte dans le tragique, et à peine dans le satanisme ; mais, dans un cas comme dans l'autre, on ne peut pas s'y opposer. On affirme à tort que le tragique n'est pas possible si l'on ne dépasse pas complètement le caractère démoniaque de la vie en s'élevant au niveau de la liberté absolue. Mais, alors, où seraient la fatalité intérieure et le donné irrationnel en raison desquels l'expérience tragique est déterminée par un élément intérieur, et le conflit aplani dans le cadre d'une fatalité immanente ? Le tragique n'existe pas dans la nature, parce que la conscience n'y existe pas. L'homme a la conscience de la fatalité, de là vient le tragique, qui est d'autant plus intense qu'il a pour déterminant une fatalité intime, immanente, et non une fatalité transcendante, celle-ci menant plutôt à la tristesse.

Parmi les nombreux phénomènes développés par une présence intense de la conscience, le sentiment de la positivité a un caractère négatif, c'est-à-dire que je sens le monde comme existant positivement en dehors de moi, mais moins en y participant qu'en y réfléchissant, en le considérant et en l'isolant, séparant ainsi l'objectivité de la subjectivité. L'amour développe fortement le sens de la positivité de l'existence, par une participation intime au rythme de la vie, par une assimilation irrationnelle au désir. S'il devient absolu, le désir nie la spécificité individuelle de celui qui aime, et il ne reste qu'une pure expression de la vie. Lorsque le désintéressement et la réflexion s'accroissent chez deux êtres, ils devraient se dire mutuellement : j'aime ton amour et je désire ton désir, tout comme ce sont mon amour que tu aimes et mon désir que tu désires.

La sexualité représente une totalité concrète, car elle objective individuellement une totalité supra-individuelle, de sorte que la totalité temporairement présente sous une forme particulière est absolument signifiante pour la sphère générale du total.

Dans l'acte sexuel, la femme et l'homme se nient eux-mêmes et réalisent une expression pure de la vie. La négation en amour est voluptueuse, inconsciente de la totalité de la vie. L'existence directe qu'implique l'éros est un sacrifice au profit d'une totalité ou d'une universalité concrète, bien que ce sacrifice ne soit pas présumé sur un plan intentionnel. C'est pourquoi la structure de l'éros (incarné dans les individus) nous fait fuir la solitude, qui représente un isolement organique dans le monde. Or, la solitude dans laquelle se complaisent généralement les amants a une signification spatiale – l'isolement à tel endroit – ; elle n'est pas la solitude de l'homme dans le monde, où que ce soit. Et puis, l'amour est une solitude... à deux.

L'éros est sous-tendu par une solidarité avec l'existence en général et avec les êtres humains en particulier. Cette solidarité n'est pas voulue ou réfléchie, elle est instinctive, elle est un contact

étroit, une productivité inconsciente.

L'enthousiasme est un sentiment engendré par l'éros, mais qui se dirige vers un plan social, sans pour autant rompre complètement avec la sexualité ; il est l'expression la plus vive du besoin de suivre le rythme d'une solidarité universelle. L'éros dévié et exprimé dans l'enthousiasme atteint le paroxysme de l'inconscience. C'est en lui que l'individu, se leurrant, nie l'essence démoniaque du temps. Voilà pourquoi l'enthousiaste est l'homme le plus naïf et le plus heureux. On vit l'amour de manière absolue, en excluant organiquement la perspective torturante du relativisme. La sensation éprouvée par l'individu dans l'expérience érotique ne signifie-t-elle pas vivre de manière absolue, puisqu'elle lui donne l'impression d'une actualité totale de la vie dans l'existence subjective ? L'éros nie les formes individuelles, tandis que la douleur les renforce, en accroissant non la vitalité, mais la spécificité personnelle.

L'expérience de la douleur et celle de l'amour ayant des racines et des orientations divergentes, dans le cas des individus chez lesquels prévaut la première, on constate une dénaturation de la seconde, mais l'exclusion est impossible et elle serait indésirable. Chez eux, l'amour n'a pas d'évolution spontanée, il est extérieurement improductif ; ils ne connaissent ni l'abandon naïf ni l'exaltation voluptueuse ininterrompue. Souffrir signifie étouffer l'amour, qui n'est pas possible sans naïveté. La souffrance trouble l'élan irrationnel et détruit le charme de l'exaltation érotique. Ceux qui souffrent depuis leur jeunesse tuent leur premier amour ; or, tuer son premier amour, c'est être perdu pour l'éros. Car sa continuité qualitative interne ne se développe que si son évolution n'est pas entravée par des difficultés ou des obstacles. Mais, quand on a coupé dès le début les ailes de l'éros, que peut-il bien subsister ? La douleur mine les affinités avec le monde, l'amour les cimente. Il est absolument erroné d'affirmer que la bonté, si fréquente dans la douleur, exprime de profondes affinités avec le monde. La bonté n'est pas de l'amour, elle est l'expression concrète du scepticisme.

L'amour qui n'a pas de charme sensuel est aussi nul qu'une femme qui ne sourit pas. Lorsque la douleur frappe pendant la jeunesse, la situation est particulièrement tragique pour la conscience subjective, car la vie est blessée au moment de son jaillissement, de sa floraison. Il n'y a que la souffrance pour défigurer la jeunesse, en la privant de tout charme irrationnel. Le tragique gagne encore plus en intensité quand la réflexion révèle que la douleur a pour origine immanente le satanisme de la vie, une négativité intrinsèque. Après une expérience intense et durable de la souffrance, on ne peut que s'approcher des cimes du désespoir. Le paroxysme de la douleur atteint dans le désespoir ouvre une nouvelle perspective, celle du néant. Le désespoir révèle le néant.

La foi et le désespoir

Quelle qu'elle soit, la foi est toujours annoncée par un cri de désespoir. Nul n'a accédé aux régions profondes de l'être sans avoir subi la combustion interne et la purification douloureuse provoquées par le désespoir, qu'accompagne le sentiment d'être prisonnier du néant, ce qui débouche sur une transfiguration organique et essentielle. Le désespoir enlève au réel tout ce qui passe généralement pour une séduction ou une intimité fascinante ; il fait des innombrables variétés de la vie les formes identiques et inexpressives d'un jeu démoniaque. Demeurer dans le désespoir signifie paradoxalement résister au néant, car s'il se détache complètement de l'existence, l'homme tombe nécessairement dans une exaltation négative.

Puisque toute foi authentique commence de la sorte, devrions-nous nous étonner de ce que la plaie de l'homme religieux ne cicatrise jamais ? La foi n'a-t-elle pas pour mission d'arrêter ce saignement initial ? La vraie foi est celle qui triomphe du premier acte du désespoir, celle qui oppose une résistance organique à l'étrange attirance que l'homme éprouve envers le néant. Les racines de la foi plongent dans la zone d'une vitalité exaspérée et tourmentée qui cherche son salut. Pour cette vitalité torturée, qui ne manque pas de ressources, la foi est un saut hors du néant, une transcendance de l'élan vers la négativité.

Si la vie présente une dialectique démoniaque, dont les tendances négatives sont aussi fréquentes que les tendances positives, dont les polarités et les antinomies développent leurs termes opposés avec la même intensité, alors la foi représente un effort visant à sauver subjectivement les tendances positives et à éliminer les tendances négatives. Elle est une illusion vitale qui nie la dialectique démoniaque de la vie en cherchant à se situer au-delà de tout ce que ce monde a d'irrémissible et d'insoluble. On ne peut pas être au-delà de la mort parce qu'on ne peut pas en triompher. C'est pourquoi l'idéalisme aussi est une grande illusion. Engendrée en grande partie par la peur de la mort, la foi n'est qu'une victoire provisoire et inconsistante de la vie sur la mort, un moyen auquel la vie a recours pour essayer de faire échapper ses forces productives et irrationnelles à la captivité immanente et fatale à laquelle les réduisent les forces démoniaques et destructives. Cependant, les termes de la dialectique de la vie ne sont pas séparables de manière définitive et absolue.

La réaction de la foi contre le satanisme de la vie est également vérifiable dans la maladie. Pourquoi l'intensité de la foi augmente-t-elle dans ce cas-là ? Parce que, la maladie frappant la vie de plein fouet, les tentatives faites pour maintenir une vitalité tendue et exaspérée sont incomparablement plus violentes que dans les états à peu près normaux.

L'homme qui *ne croit pas* a conscience du caractère irrémissible de la maladie, il a sans cesse le sentiment de la fatalité infiniment douloureuse qui confère une complexité déconcertante à toutes les expériences entraînées par la maladie. Pour lui, l'actualité de la mort dans la vie, l'implication du néant dans l'existence constituent une réalité insurmontable. Et le désespoir devient une note intime de son être.

On ne peut distinguer la foi authentique de la foi intentionnelle, de la volonté de croire, qu'en les rapportant au phénomène du désespoir. Dans le premier cas, la sensation de vide, de néant et de solitude atteint une forte intensité douloureuse, mais elle ne dure pas longtemps, car la foi rétablit un équilibre à long terme ; dans le second cas, c'est le contraire : l'intensité est limitée, mais pas la durée. Présent en permanence dans la foi intentionnelle, le désespoir en fait un tourment où il n'y a

pas de place pour une perspective rassurante. Douter sans arrêt de la valeur et de l'authenticité de sa foi ; souhaiter le salut et avoir en même temps le sentiment de son impossibilité ; développer le radicalisme et l'affirmation sur un fond de négation ; aimer simultanément la vie et la mort ou se lancer dans le néant, avec une douloureuse volupté, afin de conquérir l'être – voilà autant d'expressions d'une foi qui ne mène pas au salut, mais qui mélange le désespoir et l'affirmation dans une étrange synthèse. La foi pure et véritable est un chemin vers la lumière, vers des régions de limpidité dont la phosphorescence vous transpose dans un bain d'immatérialité. La sensation d'équilibre radieux et immatériel, de bonheur extatique ou d'élan transcendant, rassure l'homme et l'éloigné des tourments et des contradictions internes. C'est pourquoi la foi authentique et organique nie le satanisme de la vie, que la religiosité tragique ne peut jamais éliminer. Car n'est-elle pas infiniment tragique, cette religiosité qui mêle désespoir et foi, qui tente vainement de résoudre les incertitudes intimes, qui craint la mort et qui remet cruellement en question la rédemption ?

La religiosité tragique est un phénomène universel, mais son intensité et sa fréquence s'accroissent à certains moments historiques, lorsque l'homme croit en s'appuyant sur des postulats et non sur des certitudes. D'où le caractère excessivement problématique d'une foi qui est davantage intention que réalisation.

La religiosité tragique ne peut pas conduire à une expérience intégrale de l'éternité, car son dynamisme intérieur ne permet pas de transcender le temps. Vivre le temporel est d'autant plus intense et présent dans la conscience que les conflits internes sont plus graves ; en effet, c'est dans la tension que le sens de la différenciation des instants successifs est nécessairement plus aigu. Le sentiment du passé, du présent ou de l'avenir est infiniment plus développé quand on vit ainsi, toujours pour des accomplissements temporels. Quelle différence par rapport à la plénitude intérieure de l'extase, dans laquelle le sentiment de l'éternité s'épanouit comme dans son milieu naturel !

Le tragique représente un drame de la temporalité, et non pas de l'éternité. Un drame qui consiste à vivre dans le temps, à se débattre dans les instants. Aussi l'accès à l'éternité n'est-il possible qu'à la fin, après un long effort, après un long combat, quand la dialectique agonique ou démoniaque brise ses termes en vue d'une solution finale. Dans ce cas, on conquiert l'éternité à l'issue d'un combat trop dur contre le temps ; on la conquiert en dépassant douloureusement ce combat dans et contre la temporalité.

L'expérience de l'éternité est le seul bien à conquérir.

L'expérience de l'éternité

Nous autres, modernes, avons-nous le droit de parler de l'éternité ? Voilà une question justifiée et torturante. Car si nous avons trahi quelque chose, si nous avons abandonné une réalité et fui une expérience, si nous nous sommes fermés devant une zone profonde de l'existence, si nous nous sommes refusés à un vécu essentiel, eh bien, cela n'est vrai qu'à propos de l'éternité, envers laquelle nous nous sommes montrés si peu ouverts qu'elle n'a existé pour notre modernité ni en tant qu'exigence, ni en tant qu'intention. Un sens scandaleux du temps, la considération du réel dans la perspective du devenir, la valorisation de l'existence sous l'angle d'un dynamisme superficiel, et non pas profond et intérieur, ont fait que l'homme s'est borné à remarquer l'individuel comme tel et l'ont éloigné de la compréhension des significations et des symboles. La si riche compréhension manifestée par les religions à l'égard de l'éternité trouve une expression dans l'abondance des symboles et des significations, qui hissent l'individuel hors de son isolement et le rendent infiniment révélateur. En raison de l'hypertrophie du sens temporel, on en est arrivé à considérer la multiplicité des instants, à les rapporter sans cesse les uns aux autres, de telle sorte que leur relativité est devenue sensible pour la conscience. Vivre dans *les instants* et non dans *l'instant*, en intégrant le moment à une succession et en intensifiant la conscience de l'avant et de l'après, voilà qui prouve l'insuffisance et la limitation propres à la relativité organique des instants. La modernité a offert une de ses expressions les plus intenses au combat dramatique de l'homme contre le temps. On ne pourra pas comprendre pourquoi le problème du progrès s'est trouvé pendant plus d'un siècle au centre de l'intérêt et des préoccupations de l'homme moderne si l'on ne saisit pas les implications d'une conscience hypertrophiée de la temporalité. L'idée de progrès provient de la nécessité de donner un sens et une convergence à la succession des instants et une finalité au caractère dramatique et démoniaque du temps. L'intérêt pour l'histoire plonge ses racines dans la conscience du temps, car l'historien n'attache pas d'importance à l'instant ni au bond dans l'éternité par la transcendance du temps, il s'intéresse au conditionnement des moments, à la logique de leur succession et à leur finalité immanente, ou même transcendante dans certaines métaphysiques de l'histoire. Le temporalisme, l'historisme et le relativisme s'impliquent les uns les autres. Ils ne permettent pas d'accéder à l'éternité ; en effet, si l'on est prisonnier de ces conceptions, dont le radicalisme exclut toute autre réalité que celle du temps, on n'a aucune chance de faire l'expérience de l'éternité, expérience réalisable uniquement si l'on se débarrasse des catégories dont le monde moderne nous a imprégné l'esprit. J'ai la conscience messianique de la nécessité de renverser toutes les valeurs, les catégories et les formes avec lesquelles nous a étourdis une culture devenue aujourd'hui fade, extérieure et inintéressante.

Il faudra exploiter toutes les ressources du lyrisme révolutionnaire, toutes les capacités de transfiguration et toutes les possibilités de métamorphose intime pour que notre terrible angoisse et notre combustion intérieure débouchent sur une existence purifiée, infiniment profonde et complexe. Une passion aux flammes dévorantes développera un dynamisme intense, dont la tension provoquera un saut paradoxal dans l'éternité, d'où notre monde apparaîtra dans une lumière étrange, plus étrange que celle des étoiles et plus séduisante que la pâle clarté de la nuit, une lumière dont les rayons estomperont les contours et les individualisations ordinaires du bien et du mal, de la vie et de la mort, de l'aspiration et du renoncement. Dans ce cas, la diversité des instants et le sens du devenir

comptent moins que la possibilité de vivre des instants avec une intensité extraordinaire et de dépasser le temps grâce à un effort dramatique. Nous combattons le temps jusqu'à l'épuisement et nous nierons l'histoire jusqu'au paroxysme. Les révélations des cimes récompenseront notre effort et nous ouvriront les portes d'un monde que nous ignorions et dont la richesse et la complexité susciteront l'élan et le ravissement.

Nous ne parlons pas ici de la réalité et de la signification objectives de l'éternité, mais de l'expérience subjective de l'éternité, car celle-ci est, pour l'homme, moins une question d'objectivité substantielle qu'une question *d'intensité*, d'intensité du vécu. Surtout quand on commence à s'en approcher, moment qui exige une expérience paroxystique. On doit vivre les premières heures dans une tension assez violente et intense pour être projeté au-delà du temps. L'expérience du moment et la technique de cette façon de vivre sont extrêmement compliquées pour nous parce que nous devons nous affranchir d'une tradition avec laquelle nous n'avons plus d'affinités, mais qui continue néanmoins à nous peser. Dans les cultures où la contemplation est fréquente et prépondérante, l'éternité est un bien dont on hérite d'une certaine façon. Tandis qu'on nous demande, à nous autres, un comportement beaucoup plus héroïque, puisque nous devons conquérir l'éternité au moyen d'efforts intérieurs, en nous laissant engloutir par un tourbillon intime dont surgira une transfiguration essentielle. Nous ne pouvons pas dépasser de façon radicale et absolue l'expérience dramatique du temps ; cela est rendu évident par l'affirmation de la primauté de l'intensité, qui suppose une inévitable alternance de l'éternité et de la temporalité. Ce qui compte, c'est de faire intensément l'expérience de l'éternité ou, sinon, de suivre au moins une orientation intentionnelle. Y a-t-il, dans l'expérience de l'éternité, un plus ou un moins de vie ? Pour ceux qui vivent d'une manière commune, quelconque, il s'agit d'un moins, parce qu'ils ne peuvent pas saisir les vécus sublimés, dans lesquels les pulsations de la vie atteignent une pureté et une immatérialité des plus fécondes.

Pour ceux qui placent les exaltations intérieures et le drame intime bien au-dessus des expressions extérieures et accessibles, il s'agit d'une vie qui se consume à de hautes températures. Certes, dans la perspective de l'éternité, le charme naïf du monde disparaît ; mais cela n'exclut pas une compensation sur un plan beaucoup plus élevé, où s'évanouissent les habituelles différenciations entre les valeurs, emportées par une sorte de cyclone universel, de dévastation d'où jaillissent pourtant une ivresse lumineuse, un chaos scintillant, une infinité de voluptés singulières.

De la véritable agonie

Chaque fois que je pense à la signification exacte de l'agonie, je trouve encore plus vides les discussions à propos des expériences spirituelles. Comment en irait-il autrement alors que celles-ci, dont on parle tant, n'engagent personne, ne détruisent ni ne purifient personne ? Une expérience authentique est une question de vie ou de mort, ou elle n'est rien. Je ne saurais concevoir une expérience sérieuse qui n'engage pas un destin, qui ne puisse pas tuer à chaque instant. Ils sont nuls, tous les débats à propos des incertitudes spirituelles, car elles témoignent seulement d'une effervescence passagère sans base organique, sans racines dans la substance intime de l'être. Il faudrait en finir une bonne fois avec les incertitudes liées à l'âge ou au sexe : acceptons-les avec du mépris ou de la résignation et cherchons les vraies angoisses chez quelques-uns, chez ceux qui peuvent mourir à chaque instant à cause de leurs expériences, chez ceux dont les inquiétudes partent d'une zone intime et durable de l'existence, où toute expérience est un risque et une maladie. Je suis écœuré par toutes les expériences dues à des lectures ou à des hasards, à des agitations accidentelles provoquées par des motifs extérieurs. Les vrais vécus sont soit dramatiques, soit inutiles, et nuls. Il y a des gens qui ont pour suffisante satisfaction d'expérimenter la vaine succession des vécus et qui, de ce fait, n'ont pas dépassé la compréhension esthétique de la vie intérieure, la plus nulle et la plus stérile des compréhensions. Je suis d'ailleurs arrivé à cette conclusion : tous les vécus qui n'ont pas pour point de départ une souffrance intense ou une maladie organique ne peuvent pas dépasser le stade esthétique, parce qu'ils sont le produit d'une région périphérique et non d'une riche intériorité. Ce qui est esthétique est marginal par définition, ne pouvant jamais être dramatique.

Tournant autour des expériences spirituelles au lieu d'y sombrer, les modernes ont introduit leur esthétisme et leur superficialité dans l'interprétation de l'agonie. On rencontre aujourd'hui à chaque coin de rue un individu criant avec emphase : « Mon agonie ! » Comme si l'on pouvait parler d'une expérience de l'agonie dans le sens où l'on parle des expériences spirituelles. On dit : « L'agonie est un combat ! » Mais un combat entre qui et qui ? Si jamais il s'agit d'un combat pour le combat, par passion, par volupté purement héroïque ou par un esthétisme de l'action, alors ce n'est pas une agonie. Combattre parce qu'on est mû par un sentiment de gratuité et d'inutilité, par une exaltation ou une extase, par la joie due à la tension ou par le ravissement dû au paroxysme, c'est dépouiller l'essence dramatique du phénomène de l'effondrement et de l'irréversible, et l'agonie de son caractère – de combat absolu. Si la mort est immanente à la vie, alors l'agonie n'est pas autre chose que la bataille pour la prééminence que se livrent, dans l'homme, la vie et la mort.

Or, dans l'agonie, c'est toujours la mort qui gagne. Il y a dans la vie des hommes une multitude de *moments agoniques*, une multitude d'instantanés où le procès entre la vie et la mort est douloureusement débattu. Mais c'est dans l'ultime agonie, qui voit la mort triompher définitivement de la vie, que les moments agoniques atteignent une expression et une tension que nous ne pouvons même pas soupçonner. Bien que moins intenses et moins douloureux, les autres moments agoniques qui parsèment la vie, assez fréquents chez certains dès leur jeunesse, ne sont pourtant pas dépourvus de dramatisme. Car, à chaque moment agonique, on sent que la mort a avalé un morceau de notre vie. Il n'est pas nécessaire d'être définitivement saisi par les griffes de la mort pour éprouver ce sentiment, car le phénomène de l'immanence de la mort à la vie exprime l'actualité de la mort à différents degrés. Toutes les agonies supposent cette actualité, qui est tellement *vivante* que l'homme sent, à ses

moments agoniques, que la mort est plus forte que la vie. Cependant, ce processus implique un combat, un combat qui ne peut être qu'absolu, puisqu'il est livré à la mort. Or, il n'y a que celle-ci de certain et d'absolu en ce monde, il n'y a qu'elle d'insurmontable, il n'y a qu'elle dont on ne peut pas ne pas avoir peur, il n'y a qu'elle qui provoque le sentiment paradoxal et indéfinissable d'un dégoût sublime. Les tensions et les luttes quotidiennes se déroulent dans un cadre limité, avec des perspectives réduites et des déterminants insignifiants, de sorte que l'espoir du triomphe est toujours présent. Leur dramatisation est de nature purement extérieure, il ne vise à aucune solution finale. À l'inverse, le dramatisation de l'agonie résulte de la vision d'une solution finale, où la victoire absolue de la mort signifiera la défaite absolue et irrémédiable de la vie. La complexité des moments agoniques est due à leur caractère apocalyptique. Il n'existe pas de véritable agonie sans éléments apocalyptiques, car l'agonie a lieu dans la perspective, plus ou moins nette, d'une fin absolue. Une métaphysique de l'agonie devrait montrer que la fin de chaque existence individuelle symbolise la fin de l'existence en général et que, dans son combat contre la mort, l'impérialisme de la vie verra son élan irrémédiablement brisé. La véritable agonie ne se trouve pas là où la vie accepte passivement d'être consumée par la mort, mais là où elle résiste – bien que ce ne soit que provisoire – aux assauts de la grande négativité de la mort, qui n'a d'autre sens au monde que de déployer le processus d'entrée dans le néant. Seul le combat de la vie et de la mort peut caractériser la véritable agonie. C'est pourquoi j'ai mentionné le *destin* quand j'ai parlé du dilettantisme et de la superficialité des prétendues expériences spirituelles. Car l'agonie, la véritable agonie, nous engage exactement comme le font les derniers instants. Et d'ailleurs, qu'est-ce que l'agonie, sinon une anticipation des derniers instants ? L'agonie finale ne fera que les exprimer avec davantage d'intensité et qu'ajouter à leur actualité un supplément de tristesse et de désespoir. Quand je pense que certains ont pu concevoir une agonie dépourvue du problème du destin et de celui de la mort ! Alors qu'on ne saurait faire l'expérience de l'agonie sans connaître le courage et la peur des derniers instants ! L'heure a sonné, d'en finir avec toutes les expériences spirituelles et de nous arrêter aux moments agoniques, où l'on ne peut pas se tourmenter sans tout perdre.

Des existences dramatiques

La vision classique nous a habitués à une image fermée et déterminée de l'homme, selon une perspective anthropologique dans laquelle il apparaît comme un être accompli, doué d'une rigoureuse continuité intérieure et d'un équilibre formel qui ne doivent pas être assimilés à l'image harmonieuse de l'homme naïf. À cause de son anachronisme, l'esprit classique (que nous devons combattre de toutes nos forces) s'intéresse uniquement à la cristallisation interne, à une virilité mal comprise et à un formalisme rigide et inexpressif. Pour ceux qui vivent toutes les antinomies et tous les paradoxes de l'esprit dramatique, que peut encore signifier l'esprit classique ? Rien. N'avons-nous pas pour mission de liquider définitivement toutes les formes classiques de l'esprit ? N'est-ce pas en nous que le *dramatisme* doit trouver une expression absolue ? Malgré notre nostalgie de la naïveté et du fond originel de l'être, malgré nos penchants telluriques et notre hostilité confuse envers l'esprit, malgré la lassitude que nous avons de la culture et le dégoût que nous inspire l'histoire, nous n'avons plus rien d'autre à faire que vivre sur les cimes tous les éléments de l'esprit dramatique, afin qu'éclatent en nous ses tensions, avec toutes leurs implications.

Il n'existe pas de phénomène dramatique qui n'ait pas à la base certaines antinomies immanentes. On comprendra facilement comment elles se développent dans la vie de l'homme si l'on pense que celui-ci est un être fragmentaire, fini et tourmenté, brisé dans son essence, en proie au dualisme exercé par les tendances divergentes de l'irrationalité vitale et de la conscience, souffrant d'une rupture interne et d'un déséquilibre organique dont l'anthropologie classique ne peut pas rendre compte. Comment pourrait-elle comprendre que la présence de l'homme dans l'univers n'est *pas naturelle* ? Comment pourrait-elle illustrer la condition si bizarre et particulière de l'homme dans le monde ? N'est-il pas intéressant de constater que les thèmes de l'anthropologie philosophique actuelle ont pris naissance dans les milieux irrationalistes et que l'ontologie contemporaine a cessé d'être formelle ? L'irrationalisme s'est toujours trouvé aux antipodes du classicisme.

Plus difficiles à expliquer, les antinomies de la vie, de la sphère biologique pure, avant l'apparition de l'homme. Bien qu'elles soient beaucoup moins sévères que les antinomies propres à l'homme, elles n'en ont pas moins une existence incontestable. Faut-il chercher l'origine de ces ébauches d'antinomies dans le fait que la consistance de la vie est moins rigide que celle du monde inorganique ?

Les incertitudes et l'instabilité de la vie sont certes des conditions sine qua non de l'apparition du phénomène dramatique dans la structure du vital. Elles ne suffisent cependant pas pour expliquer sa présence dans le domaine biologique.

Chez l'homme, l'expérience dramatique a une telle intensité qu'on peut parler, à certaines époques, d'une hypertrophie du sens des antinomies, qui sont vécues avec une intensité excessive. Il en est ainsi de nos jours, et cela est valable pour nous tous. L'homme contemporain est un être qui a perdu sa naïveté. N'est-ce pas la raison pour laquelle il y a aujourd'hui tant d'existences dramatiques ? Et pas seulement chez les intellectuels : dans toutes les catégories. Ce phénomène est devenu tellement fréquent qu'on peut se demander si la naïveté n'est pas désormais un bien irrémédiablement perdu. Je ressens une volupté amère à vivre à une époque où le mot *bonheur* n'a plus aucun sens, parce qu'il suggère une double impossibilité : matérielle, mais aussi et surtout conceptuelle. Car nous ne pouvons même plus le concevoir, brûlés et calcinés comme nous le sommes dans le brasier des

antinomies. La vie est devenue, en nous, *une contradiction absolue*.

Les seuls gens intéressants sont ceux qui ne peuvent pas croire à ce qu'ils font, ceux pour lesquels il est impossible de participer d'une manière essentielle, organique, à leur travail, à leur profession. J'aime les naïfs et les enthousiastes, et je le dis pour qu'on s'intéresse enfin comme il se doit à ces êtres à l'existence dramatique, qui doutent sans cesse de leur mission et pour qui la contradiction est devenue le seul moyen de mettre un terme à leurs incertitudes.

Contre les gens intelligents

Je me dis, non sans une certaine mélancolie, que nous autres, Roumains, au lieu de vivre à un rythme trépidant, douloureux et intense, nous en sommes restés à une forme culturelle insipide, propre à des gens intelligents et stériles.

Qu'est-ce que vous avez fabriqué avec l'« intelligence » roumaine ? Qu'est-ce que vous avez créé ? Les gens intelligents d'un type aussi superficiel n'ont rien à voir dans une culture de l'avenir. L'« intelligence » est une plaie de la culture roumaine. Les gens intelligents ignorent organiquement les passions dévorantes, les conflits dramatiques et douloureux, la folie et l'élan. De ce fait, ils ignorent également le désespoir, ainsi que toutes les grandes intuitions dont jaillissent les créations authentiques. Je n'attends rien de l'intelligence roumaine, parce que je sais que toutes les surprises sont illusoires. Et je cinglerai sans pitié nos Roumains intelligents, pour montrer combien ils sont vides. Je suis sûr que les gens intelligents sont devenus inutiles. Pour cette raison, je ferai l'éloge de la barbarie, de la folie, de l'extase ou du néant, mais pas l'éloge de l'intelligence, non !

Les limites de la mobilité intérieure

Je ne développerai pas ici le thème, désormais banal, du dualisme vie et forme ; j'essaierai de montrer que dans cette problématique, et surtout dans la façon dont elle est vécue par les jeunes d'aujourd'hui, il est devenu presque impossible de distinguer le dilettantisme du dramatisme. Au nom de la conception d'un flux irrationnel de la vie, d'une mobilité insurmontable, d'un essor organique dans l'impérialisme duquel tout est fluidité et inconsistance, certains ont cru pouvoir faire n'importe quoi, vraiment n'importe quoi. Ils soutiennent aujourd'hui une idée pour la réfuter demain ; une attitude les ravit, qui les écœurera quelques heures plus tard.

Il y en a beaucoup qui croient liquider telle ou telle théorie sans s'apercevoir qu'ils se liquident eux-mêmes, qu'ils deviennent des ruines vides et irréparables, ou de simples masques souvent grotesques. Il est plus qu'immoral de bafouer ses expériences passées, de mépriser ce qui constituait jadis ou naguère son propre absolu subjectif, son propre sens immanent. La source d'une pareille superficialité ne peut résider que dans l'absence d'une joie profonde ou d'une grande douleur. Car ceux qui ont connu des joies ou des douleurs intenses ne sauraient bafouer leurs anciens contenus, les formes de vie par lesquelles ils sont passés. Ceux *qu'irrite* leur évolution personnelle prouvent seulement qu'ils ont flotté dans le vague de la vie ou qu'ils ont vécu en marge du flux vital. Les contenus vitaux authentiques n'ennuient ni n'exaspèrent jamais car, étant vécus intensément, jusqu'à l'épuisement, soit ils s'ajoutent aux autres éléments constitutifs de la subjectivité, qui les incorpore de manière organique et non réfléchie, soit ils deviennent extérieurs et sont liquidés, et alors leur autonomie de schémas morts les éloigne définitivement du centre de notre être. Cependant, cette intériorisation ou cette extériorisation totales ne peuvent être réalisées qu'au moment où l'on vit personnellement certains contenus jusqu'à la dernière limite, jusqu'à l'ultime résistance, jusqu'à ce qu'ils perdent leurs virtualités et leur fécondité. Alors, ils ne nous gênent plus, ils ne nous irritent plus et nous n'éprouvons plus le besoin d'attaquer aujourd'hui ce que nous prônions hier.

Vécue avec une lucidité marginale et stérile, la mobilité intérieure est repoussante. Je trouve qu'il est révoltant et dégradant de se rendre compte à chaque instant de son évolution personnelle, d'être conscient à chaque pas de ses courbes et de ses arabesques intimes, des épreuves et des dangers à venir. Le provisoire étonnant et honteux et l'inconsistance ridicule entretiennent en permanence une crainte superficielle de l'instabilité du moi.

Il y a tellement de dilettantisme dans l'expérience et la vision de cette mobilité que je suis tout à fait incapable d'en saisir le tragique. D'ailleurs, comment individualiser le tragique dans ce jeu où quelqu'un parle un jour d'un nouveau classicisme, d'un nouvel équilibre et condamne l'excès et la barbarie, puis, la semaine suivante, se déclare mécontent de toutes les formes et réclame quelque chose de brutal, de violent, de barbare ? Comment croire au dramatisme d'un individu qui raye d'un trait de plume toute son actualité psychique ? Si vous êtes un pur impressionniste, si vous n'obéissez qu'aux impulsions et aux suggestions du moment, pourquoi faites-vous l'apologie d'un nouveau classicisme, pourquoi exigez-vous du *style*, alors que la vie ne revêt aucune forme en vous ?

Je commence à trouver suspects bon nombre de nos jeunes.

Leur mobilité ne me semble pas assez profonde, pas assez organique. Ils ont perdu ma confiance parce qu'ils n'ont pas le courage d'avouer, lucidement et anxieusement, qu'ils pataugent dans la confusion et le chaos. Je ne sais quel paradoxe les transforme en apologistes du classicisme, alors

même qu'ils affirment ne s'intéresser à rien ou presque. Je les admirerais si je surprenais dans leur mobilité une flagellation, un tourment de la chair ou une torture de l'esprit, si je décelais dans leurs incertitudes un masochisme transfiguré les conduisant à la volupté perverse d'attaquer ce qu'ils aiment, de piétiner les fleurs de leur amour, pour que sur le remords de leur infamie croissent d'autres voluptés, plus pures, plus nobles. Leur mobilité est dénuée de profondeur parce qu'elle se borne à multiplier les contenus, parce qu'elle est seulement extensive. Ils veulent faire un maximum d'expériences en un minimum de temps, pour ne pas tomber dans la banalité. Il s'agit là d'une mobilité qui esthétise le tragique, la souffrance et les incertitudes, qui les savoure et les cultive pour les séductions éphémères des apparences.

Comment la mobilité intérieure pourrait-elle, dans ces conditions, avoir des limites ?

Je ne conçois la mobilité et le dynamisme qu'à propos de problèmes et de vécus centraux, qui ne peuvent pas être liquidés aisément, parce qu'ils dérivent d'une immanence et d'une substantialité intérieures. Les limites de la mobilité se situent dans l'essence et l'irréductibilité de ces thèmes, auxquels nous devons participer totalement. C'est une modalité qualitative, qui se rapporte presque uniquement à *l'intensité*, à l'absolu du vécu en tant que tel. Pour cette raison, j'apprécie infiniment plus l'homme qui a vécu l'absolu de l'amour ou du désespoir que celui qui a parcouru en aventurier les domaines de la vie. Je n'ai que mépris pour les voyageurs de l'esprit, qui ne peuvent vivre qu'en spatialisant, pour tous ceux qui n'ont pas dépassé une appréhension géographique de la vie et de l'esprit. Je ne trouve rien de plus détestable que la modalité purement extérieure, assimilable à un impérialisme. En comparaison, le chaos intérieur se révèle plein de valeur et de fécondité.

Car il nous faudra bien avouer explicitement notre chaos intérieur et accepter totalement, si ce n'est définitivement, nos contradictions, sans nous réfugier lâchement dans un classicisme pour lequel nous n'avons pas de vocation. Et si nous ne préconisons pas un nouveau classicisme, c'est parce que nous avons le courage d'assumer notre folie.

Je suis le premier à déclarer que je suis un étourdi, un type chaotique et brouillon qui, s'il ne sait pas ce qu'il veut, le saura probablement un jour. Mais je ne cours pas les compromis, je ne recommande pas l'équilibre et je n'admire pas les formes. Écartelé entre le besoin de naïveté et la volupté du désespoir, de quel droit pourrais-je parler d'équilibre ? L'heure de la sincérité absolue n'a-t-elle pas sonné, l'heure de la sincérité qui ne redoute pas le chaos et l'incertitude et qui comprend, au contraire, qu'on ne peut s'en débarrasser qu'après les avoir vécus au paroxysme ? Si je vois des limites à l'extension de la mobilité intérieure, je n'en vois aucune à l'intensité, à l'ardeur de vivre. Mais les aventuriers de l'esprit ne comprendront rien à cette infinité intérieure.

Du sentiment de la nature

J'aime la nature pour le sentiment d'irresponsabilité totale qu'elle me donne. Vivre en société, être obligé de participer à la déroute des êtres qu'on aime, aux fluctuations de la sympathie et à l'indiscrétion de toutes les confessions, aux écarts de la température spirituelle ou aux inégalités des élans affectifs signifie se sentir à chaque moment comptable du destin d'autrui, de ses souffrances et de ses tourments. Bien que nous ne soyons pas directement à l'origine des souffrances des autres, de leur tragédie intime, c'est faire preuve d'imbécillité que de ne pas éprouver une profonde angoisse, un sentiment de responsabilité aussi persistant et douloureux que leur tragédie, sentiment compliqué par une perspective métaphysique de la vie qui découvre dans chaque tragédie individuelle une signification universelle, et une essence dans chaque acte particulier. J'ai connu quelques personnes qui poussaient ce sentiment si loin, qui lui donnaient une telle intensité, qu'elles avaient l'impression de participer de tout leur être à l'essence de la douleur universelle, d'entrer dans le noyau de la souffrance. C'était comme si toutes les peines des hommes s'étaient actualisées et totalisées en une synthèse unique, dont la signification est – malheureusement – purement subjective, puisque sur le plan effectif elle n'atténue en rien le désastre moral ou matériel des autres. Mais cette participation essentielle et cette responsabilité permanente ne font-elles pas de la vie un enfer, ne soulignent-elles pas de façon persistante et douloureuse le caractère infernal de la vie, dont le satanisme devrait constituer une évidence pour tout homme sensible ? Il faudrait que chacun fasse l'expérience essentielle du tragique humain, en pénétrant dans la région où le destin des hommes se consume sous le signe de l'irréversible, dans la zone d'intimité substantielle de l'être, qui détermine le sens spécifique d'une individualité et projette les lumières d'une existence subjective. De la sorte, la vie serait une double tragédie : celle de chacun et celle des autres, qu'on vivrait unies ou séparées dans la plus étrange des dialectiques.

Vous comprenez donc que, pour une existence pareille, l'irresponsabilité temporaire soit un délice.

C'est au sein de la nature, où l'on peut vivre dans une solitude absolue, qu'on a l'unique occasion d'oublier, de dépasser la torture si compliquée et attrayante qu'est la participation au destin d'autrui. Je ne saurais dire, quant à moi, si ce sentiment d'irresponsabilité résulte d'un moins ou d'un plus, d'une descente vers les limites inférieures de l'humanité ou d'une élévation vers une supériorité transcendante et inaccessible. Il est fort probable que la vie dans la nature, que le sentiment spontané de la naïveté naturelle développent un état distinct de ces deux manières d'être, un mode de vie spécifique se situant hors du radicalisme de cette alternative. Les apparences justifieraient le premier élément, la première partie de l'alternative. Le fait que presque tous les hommes regrettent leur enfance lorsqu'ils se retrouvent seuls au sein de la nature et qu'ils s'abandonnent au flux spontané des sentiments et des pensées constituerait-il une justification de la première proposition de l'alternative ? Je ne pense pas que le désir de redevenir un enfant ni que la nostalgie de l'enfance témoignent d'une déficience affective ou d'un penchant pour les limites inférieures de l'humanité. Vous êtes-vous jamais demandé qui sont les gens qui regrettent leur enfance et pourquoi ils la regrettent ? Si vous l'aviez fait, vous auriez constaté que tous ceux qui ont vécu au paroxysme, qui ont souffert à cause des complications de la culture et du dramatisme de l'histoire, qui se sont aventurés et débattus aux confins de la vie, qui ont frémi sur les cimes du désespoir, que tous ceux-là forment une catégorie de gens qui ne peuvent qu'avoir la nostalgie d'une naïveté perdue et regretter infiniment

d'être prisonniers de la fatalité de la culture. Le regret de son enfance est un fruit du désabusement, tout comme l'amour exalté de la nature. Selon une des platitudes à la mode, le sentiment de la nature serait réservé aux citadins, ces êtres désabusés qui vivent sur un plan détaché de la nature. La naïveté est l'une des formes que revêt la vie, l'une des nombreuses expressions dans lesquelles l'homme se réalise. Les attitudes et les formes de la vie ne peuvent pas être hiérarchisées, parce qu'il n'y a pas de norme extérieure pour ce faire. Leur irrationalité doit être tenue pour évidente. Dès lors, la forme naïve et enfantine ne semblera plus inférieure, on verra qu'elle s'intègre dans la multitude des attitudes existantes et possibles.

L'oubli est possible dans la nature parce que quiconque éprouve pour elle un sentiment violent ne juge pas les phénomènes sous l'angle de la temporalité. Une éternité sereine les drapait tous dans un habit de paix et une acceptation pleine d'humour annule, comme dans une vision féerique, les contradictions de ce monde. Le sens de la vie est un problème de citadins, qui se pose aux carrefours, quand les gens circulent comme des fous sans qu'on puisse trouver un mobile à leur activité frénétique. Plus on vit dans la nature, plus le problème du sens de la vie et celui de la nécessité de justifier ses actions et de finaliser ses efforts disparaissent, pour être remplacés par une calme contemplation, qui prend le pas sur la pensée anxieuse et problématique. En témoigne le fait que, dans les cultures d'un style tellurique élémentaire, façonnées dans la nature et qui conservent un caractère incontestablement rural et provincial, la création dans le domaine des formes plastiques surpasse de très loin la capacité de pensée abstraite et métaphysique.

La sensibilité pour les formes plastiques se rattache au sentiment de l'éternité sereine. Car la *plastique* en général est une négation du temporel. N'est-ce pas à cause du sens temporel excessif de l'homme moderne que la peinture s'est développée de nos jours avec autant de vigueur ? La plastique représente la consistance des formes, et la peinture leur fluidité. Si la plastique a pris une place de premier plan dans les cultures primitives, c'est parce que la création artistique a pour elles un caractère transcendantal et intemporel. Pour celui qui a le sentiment naïf et vif de la nature, la contemplation ne signifie pas s'amuser au jeu des apparences immédiates et éphémères, elle est au contraire une manière de réaliser une éternité où les regrets sont moins douloureux et les joies moins passagères. Car l'âme exprime différemment sa vie dans la culture et dans la nature : dans la première, ses modalités sont picturales ; dans la seconde, elles sont plastiques.

Des modes de contemplation

L'insuffisance de la contemplation purement intérieure, de la concentration approfondie et exclusive sur les racines de l'être subjectif, apparaît de façon évidente seulement lorsque des conditions objectives permettent d'apprécier la fécondité de la contemplation extérieure, de la vision essentielle dans l'objectivité. Quiconque comprend le caractère dérivé de tout fait extérieur par rapport au caractère originel du fait intérieur comprend aussi que la contemplation intérieure est nécessaire pour qu'on puisse accéder à la contemplation extérieure. Il est impossible d'obtenir des résultats positifs et productifs si l'on ne voit pas dans chaque contemplation extérieure la *vérification* d'une contemplation intérieure, ainsi qu'une tentative d'objectiver, de donner une forme communicable et accessible à une fluidité intime, de dépasser le pur subjectivisme. S'abîmer dans l'extase de sa propre subjectivité signifie anémier le lyrisme, étriquer la gamme riche et complexe des nuances de l'âme, estomper les couleurs de l'énergie psychique, car en l'absence d'un support objectif, d'un correctif extérieur, la sensation de tumulte intérieur se convertit en sensation de vide absolu, irrémédiable. C'est en effet un vide illimité qui s'empare alors de tout notre être, et l'absolu de l'irréparable, de la mort définitive, se substitue alors à la richesse de la croissance, à l'exaltation intime, organique et progressive.

Je me trouve ici, à la montagne, dans une solitude totale et j'essaie, en contemplant l'azur, en me concentrant sur une pure sérénité, de refaire l'expérience du néant dans laquelle mes angoisses m'avaient violemment plongé. Immobile, scrutatrice, en apparence fixe à jamais, la vue efface et annule les séductions enchanteresses de la pureté bleue, laquelle disparaît comme disparaîtrait, emporté par le vent, un voile qui cachait une lointaine et vertigineuse blancheur. Une fois évanoui cet azur de rêve, une lumière vague et éloignée, une blancheur indéfinissable et transcendante créent un état étrange, dans lequel le non-être produit un trouble agréable, une inquiétude associée à une grâce contenue, à un étourdissement voluptueux, à un tourment agréable et ineffable. Je comprends parfaitement, alors, le sentiment bouddhiste du non-être et surtout l'attraction mystérieuse que le néant a exercée et exerce sur les ermites indiens. Lorsque tout ce qui est individuel et cristallisable disparaît des évolutions métaphysiques de cette vision, lorsque tout ce qui est limité s'affine dans une blancheur universelle, que reste-t-il, excepté une lointaine immatérialité, une illusion d'existence ? Et lorsque toutes les consistances se désagrègent, lorsque tous les solides deviennent fluides, des fusions et des sublimations successives développent dans le vague une véritable ivresse du non-être. Au moment où le dernier atome d'existence disparaît, le bond dans le néant est accompli.

Quelque chose de vraiment remarquable se produit dans la contemplation extérieure et en explique la fécondité. Tandis que, dans la contemplation purement intérieure, l'intensité tragique, le dramatisme et la tension intime atteignent leurs limites extrêmes, ce qui crée une contention psychique presque insupportable, la contemplation objective réalise une *atténuation* salvatrice. Toutes les expériences intérieures qui ont lieu sous le signe de la négativité sont extrêmement éprouvantes, épuisantes. Mais leur intensité dramatique diminue si elles sont vécues dans une vision objective, celle-ci étant une sorte de vérification des données intérieures, qui élimine implicitement leur singularité. C'est comme si, dans la contemplation extérieure, la négativité se convertissait en positivité. Tout le complexe des états négatifs semble perdre son vertige catastrophique qui déséquilibre l'être et supprime les aspirations.

Voilà ainsi vérifié une fois de plus le principe courant selon lequel le salut des anxieux n'est pas possible sans une orientation catégorique vers l'objectivité, laquelle ne doit cependant pas être interprétée dans le sens d'un pragmatisme vulgaire. Car vivre éternellement dans un monologue intérieur, dans une solitude pesante, se dilater dans une intériorisation progressive, développer toutes les possibilités schizoïdes qui sont en soi, c'est sans conteste se jeter irrémédiablement dans le néant absolu. Mais je me demande, non sans un scepticisme empreint de regret, si l'objectivité dont je parle n'est pas une autre face de l'intériorité, si je ne m'illusionne pas gravement en croyant qu'elle s'en est détachée. Car nul ne peut échapper à sa propre malédiction. Chacun a une zone d'obscurité sacrée dans laquelle personne ne peut pénétrer, parce que personne ne peut être initié au mystère d'autrui. Et il reste à savoir si l'individu n'est pas à l'égard de lui-même sur le premier degré de l'initiation. Il faut en effet avoir beaucoup souffert pour trouver encore du *mystère* dans la platitude de ce monde.

Ce qui atténue l'intensité de l'expérience intime du néant, ce n'est pas seulement le fait de le considérer objectivement, de l'observer du dehors, puisque le même processus intervient dans l'expérience de l'infini, expérience que peuvent faire uniquement les gens ayant une grande sensibilité musicale et de grandes possibilités de contemplation mystique. Qu'il soit musical ou mystique, le sentiment de l'existence croît organiquement et se développe parallèlement au sentiment de l'infini. Il s'agit d'une ascension et d'une dilatation impétueuses de l'être tout entier, d'un saut intérieur incommensurable, d'un élan illimité. Je ne crois pas me tromper en affirmant que, dans l'expérience de l'infini, l'élan est pessimiste, il se nourrit de désespoir, il s'accroît sans objectif positif, sans finalité déterminée, sans direction précise, il ne fait que se dilater, prisonnier d'une effervescence paradoxale, d'une agitation qui n'a pas d'autre raison d'être que son propre mouvement. Inutile d'essayer de décrire la violence du vécu intime de l'infini, ou de dire à quel point est hallucinant ce drame dans lequel on se débat sans pouvoir s'y orienter tant soit peu. Par contre, je suis ravi par l'expérience de l'infini quand elle est due à la contemplation de l'immensité d'un ciel crépusculaire ; alors, l'agréable angoisse qui étreint mon âme sur ces cimes compense et atténue le sentiment d'abandon et de suspension éprouvé dans l'expérience intime et tragique de l'infini. J'observe, au soir, le lent dégradé des nuances et je sens, dans leur cheminement vers un point à jamais inaccessible, toute l'ampleur fascinante et déconcertante de l'infini.

Paltiniş-Santa[\(15\)](#)

La sensibilité tragique en Roumanie

L'un des éléments de ma tristesse, c'est de ne pouvoir déterminer que négativement les réalités roumaines. L'enthousiasme et la facilité ne trouvent de justification, d'ailleurs approximative, que dans l'ordre social et politique ; par contre, dans l'ordre spirituel, un vide total autorise le pire des pessimismes et la plus sérieuse des méfiances. Il va de soi, par conséquent, que je ne saurais parler d'une sensibilité tragique généralisée chez les Roumains, répandue dans une vaste sphère et créatrice d'une atmosphère, mais seulement de celle de quelques individus. Cet état de choses compromet gravement tous les élans et tout l'attrait que pourraient susciter les réalités roumaines. La fécondité et la productivité d'un phénomène dépendent des zones irrationnelles, profondes et anonymes, dont il est issu, et non de l'effervescence et du dynamisme d'individus isolés, éduqués dans d'autres cultures, qui les ont assimilés. Le fossé qui s'est creusé entre les paysans et les gens instruits n'est nullement la conséquence d'une quelconque supériorité de ces derniers, ce que nous ne pouvons que vivement regretter ; bien au contraire, les insuffisances du paysan se sont retrouvées dans la passivité et dans le blasement superficiel de l'intellectuel roumain. En Espagne, le même phénomène de séparation, de dissociation des couches sociales, a eu des conséquences bien moins défavorables, en dépit des affirmations d'Ortega y Gasset, qui parle, tout à fait à tort, d'une décadence ininterrompue de son pays, des origines à nos jours. Quiconque est doué du sens de l'histoire admettra qu'il est mille fois plus légitime de déclarer que les Roumains ont vécu dans une inexistence permanente que de prétendre que les Espagnols auraient végété dans une sclérose immanente à leur être historique.

Ma conviction – dont rien ne me fera démordre – est la suivante : les différences d'évolution historique trouvent leur explication dans des dispositions constitutives et structurelles spécifiques. Dans des conditions et des configurations sociales analogues, dans des cadres étatiques aux formes semblables, l'Espagne a donné saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, alors que la Roumanie n'a donné aucun saint.

L'opacité dont le Roumain fait preuve quand il s'agit de comprendre la vie en tant que tragédie a donc principalement pour cause une déficience constitutive, un défaut de son essence et de sa conformation psychique. Aussi le titre de cet article est-il d'une ironie évidente, directement saisissable.

Notre drame, dans cette situation, c'est que nous ne pouvons pas parler d'un courant spirituel ou d'une attitude morale sans nous compter, sans faire l'addition des personnes et des valeurs. Cela prouve que le phénomène est vécu par le truchement d'individus isolés, qu'il est discontinu, qu'il n'y a pas de participation totale, significative, révélatrice. Bon gré mal gré, on est obligé de prononcer quelques noms : Blaga, Eliade, Manoliu et Holban. Du coup, on ne peut pas déterminer le tragique comme essence ; on y voit seulement une diversité d'expressions individuelles, de formes particulières de réalisation.

Alors que, dans la génération d'avant-guerre, le tragique était engendré par l'angoisse et le complexe d'antinomies liés à la vie historique de l'homme, aux antagonismes sociaux et à l'inadaptabilité, dans notre génération il a pour origine des conflits plus profonds, sa coloration métaphysique est prononcée et sa structure se rattache à l'universalité du destin humain. La tragédie de l'ancienne génération était en quelque sorte extérieure, car elle reposait seulement sur le dualisme de l'individu et de la société, le second terme dominant incontestablement, puisqu'on lui accordait

plus de réalité et de consistance qu'au premier, tandis que, dans notre conception, l'essence intérieure de la tragédie, qui résulte de la tension et de l'intensité paradoxales du dualisme de l'homme et de l'existence, s'explique par le dramatisme de la vie métaphysique de l'individu. Les seuls à vivre la tragédie sont ceux qui sentent la présence de l'irrémissible dans la dialectique de la vie et qui, bien qu'ils en aient conscience, ne renoncent pas.

La vie peut être vécue comme une tragédie seulement par ceux pour lesquels ses éléments négatifs ne sont pas rédhibitoires, ceux pour lesquels la fatalité n'est pas la mort, mais le chemin qui y mène.

Lettre écrite à la montagne

J'ai appris sur ces hauteurs à moins apprécier la beauté d'une forme accomplie et d'une consistance déterminée que celle dont la présence suggère l'infini et vous dilate intérieurement à l'extrême. Plutôt qu'un paysage ravissant mais clos, aux perspectives réduites et aux contours saisissables, j'aime un paysage infini, illimité comme les puretés bleues du ciel, évoluant vers des confins inaccessibles comme dans une lointaine vision crépusculaire. J'aime ce qui est *gothique* dans la nature, l'élan transcendant de ses formes, dont la capacité impressionne, dont l'inquiétude agréable et la concentration méditative qu'elles suscitent s'apparentent à la prémonition de réalités éloignées et fascinantes. Cet *inaccomplissement* des formes naturelles provoque la même angoisse que le pressentiment de vagues éternités.

J'ai eu dans les vallées des montagnes, dans leur solitude absolue et un peu mélancolique, l'entière révélation de la beauté, plus obsédante que celle des œuvres d'art, qui vous incitent à la réflexion plus qu'elles ne vous dominent et conquièrent par une fascination irrésistible. La beauté authentique est celle qui frise le sublime, qui dépasse un idéal d'harmonie purement formel, en induisant dans la cristallisation des formes une tension et un dynamisme des plus exagérés. Ceux qui voient dans l'idéal de beauté une évolution vers la forme absolue sont forcément insensibles à la grandeur de la beauté naturelle. Peut-être est-ce pour cette raison que les Grecs n'avaient pas le sentiment de la nature, qui suppose un vivre organique de l'infini, une exaltation dans l'illimité, une tension et une dilatation dans lesquelles l'infinité extérieure croît de la même façon que l'infinité intérieure. Leur sensibilité *plastique* a poussé les Grecs à comprendre le phénomène de l'individuation, mais à négliger les racines métaphysiques d'un dynamisme universel.

L'irréremédiable médiocrité des hommes est particulièrement évidente dans la quasi-indifférence avec laquelle ils contemplent la nature, dans leur sérénité superficielle, qui les empêche de se laisser émouvoir par la fascination déconcertante qu'exerce la beauté. Ils vivent presque tous à distance, extérieurement, sans aucune participation dramatique féconde en conséquences et riche en transfigurations.

De ce fait, rares sont ceux qui se laissent envahir par une réalité pour l'intérioriser et la cultiver en eux, dans leur évolution intime, en l'intégrant dans la texture de leur être et en supportant implicitement la pesanteur accablante de la complexité de la réalité ou de l'un de ses aspects. Cela explique pourquoi si peu d'hommes sont morts à cause de déterminants autres que ceux d'ordre fatal et normal. *La beauté n'a encore fait mourir personne en ce monde.* Écoutez bien : il ne s'est trouvé personne pour mourir dans l'extase de la beauté, pour succomber sous le fardeau d'une irrésistible fascination. *Mon vœu le plus cher est que l'homme ne soit plus un animal doué de raison*, c'est-à-dire un animal médiocre, sage, équilibré ou désirant l'être, mais bien plutôt un animal absurde, dangereusement fantasque, prêt à tout risquer à tout moment, aventureux par esprit tragique et non par superficialité. Alors, il se laisserait sans doute accabler par... ou, mieux : il vivrait au paroxysme certains aspects et certaines formes de la vie qu'il pratique avec une frileuse médiocrité, dans la honte et le compromis.

Dostoïevski dit quelque part que la beauté sauvera le monde. Est-ce bien vrai ? Elle est pour quelques-uns seulement le moyen d'oublier les grandes tragédies. Pour ceux-là, elle est certes salvatrice, mais provisoirement, provisoirement seulement, afin que le retour à la tragédie n'en

prenne que plus d'ampleur. Chez d'autres, elle entraîne un approfondissement de la sérénité, une croissance intérieure et de secrètes voluptés. Enfin, pour d'autres encore, elle est méditation et révolte car, lorsqu'ils la comparent à la trivialité de l'existence, cette dernière leur apparaît insupportable. On ne peut donc aucunement parler d'un salut définitif, tout au plus d'un oubli temporaire, et encore : dans deux cas seulement. De là à évoquer une finalité métaphysique de la beauté, il y a une distance incommensurable. On ne pourrait parler d'un salut durable que si la beauté imprégnait organiquement notre être, au point de nous faire convertir à chaque instant les antinomies en harmonies, les contradictions en synthèses et les divergences en conciliations. Que se répandent, sur toutes ces unifications, des rayons et des splendeurs, pour que nous assistions à une véritable esthétisation cosmique, à une extase esthétique de l'existence !

Ce qu'il y a d'impressionnant dans le charme irrésistible des montagnes, c'est qu'on y pressent une beauté plus profonde que celle des plans formels et superficiels.

Une beauté qui semble surgir du sein de l'existence, comme si elle était l'un de ses modes d'objectivation. Mais comment un seul de ceux-ci pourrait-il sauver le monde ? Les racines métaphysiques du beau peuvent exprimer tout au plus son caractère consécutif et essentiel, en aucun cas sa capacité d'assurer le salut définitif et universel. C'est pourquoi il serait risqué de dire qu'il a une importante finalité métaphysique. Tous ceux qui, comprenant que la vie est une tragédie, se consomment dans la vision des instants essentiels, sentent que dans les grandes tensions, aux carrefours de la vie, la beauté n'a aucun sens et, de surcroît, aucune influence effective sur les hommes. C'est seulement quand le phénomène tragique cesse d'occuper temporellement le centre de la conscience que le beau peut prévaloir provisoirement. Et puis, il y a tellement d'états qui le refusent organiquement. La souffrance en est une négation, comme n'importe quelle facette de la misère. Or, la souffrance est une réalité infiniment plus essentielle, plus évidente et plus pesante que tous les aspects du beau. Aussi l'humanité peut-elle renoncer à la beauté, mais jamais à la douleur.

L'essence démoniaque de la souffrance sépare l'homme de l'existence, l'éloigné des intimités de la vie, d'une participation irrationnelle au rythme cosmique et, par conséquent, des conditions de perception et de réalisation du beau.

Le satanisme de la douleur fait de la vie un bien perdu. À l'inverse, la beauté en fait le seul bien existant et possible. *C'est seulement pour ceux qu'enivre la beauté que ce monde devait être tel qu'il est.*

Pour les autres, il demeure un non-sens universel, éclairé quelquefois par les reflets d'une lointaine beauté.

Paltiniş-Santa

Il y a des écrivains qu'on aime sans avoir de grandes affinités avec eux et bien qu'on ne soit pas d'accord avec leurs idées et leur perspective générale du monde. De même, une âme anxieuse, tourmentée, d'essence gothique, qui vit dans les contradictions et les antinomies, aimera l'art de la Renaissance italienne pour le calme et la sérénité qu'il inspire. On est alors attiré par d'autres formes de vie que les siennes dans l'espoir inavoué d'y trouver son salut. Il s'agit certes d'une lâcheté, mais elle est propre à l'essence de la nature humaine : tenter son salut en se jetant d'un bond à ses antipodes. Les êtres qui se débattent dans les contradictions sont les seuls à se lancer dans ce jeu risqué dont on peut ressortir auréolé ou en fumée. Voilà donc comment on peut succomber à cause d'une lâcheté.

Maeterlinck m'attire grâce au calme avec lequel il discute des grands problèmes, un calme que je ne pourrais pas avoir même si j'étais conservé dans de la glace. Il met tellement de douce intimité, tellement de fluidité communicative dans la sérénité avec laquelle il parle du sens du monde, de la mort, de l'inconnaissable et de l'éternité, qu'on se demande s'il sert à quelque chose de s'abîmer les nerfs dans des tourments métaphysiques et de débattre des derniers problèmes autrement que dans une angoisse maîtrisée, ponctuée de voluptés et de sourires. Lorsque Maeterlinck aborde les questions essentielles, les plus douloureuses et les plus audacieuses, on ne trouve pas trace chez lui de la frénétique exaltation apocalyptique, de la passion qui animent les Russes quand ils s'attaquent à ce genre de problèmes et qui font de toute réflexion un reflet de la fatalité. Le même sujet traité par Rozanov et par Maeterlinck : avec le premier, on est en proie à une angoisse abyssale, à une appréhension et à une incertitude bouleversantes, comme si l'on venait de réchapper du chaos ; avec le second, on éprouve un sentiment de grâce naturelle, d'amour spontané et de ravissement, on est dans une éternité d'azur et d'immatérialité. Pour Maeterlinck, la vie n'est pas une série d'occasions manquées et de défaites. Tout doit être exploité pour notre enrichissement intérieur, en vue d'une pureté qui doit être notre but et d'un bonheur qui doit être notre aspiration. Moi, qui pense que la vie est irrationnelle et démoniaque dans son essence, je ne peux que trouver réjouissante la douce illusion d'une éducation dans le bonheur chère à Maeterlinck.

Il est le seul, depuis quelques décennies, à parler de cette éducation qui devrait, des souffrances, des défaites et des ruines, extraire des éléments propres à assurer notre bonheur, de cette éducation qui devrait rendre à chaque instant la vie moins plate, moins monotone.

Tout ce qu'il dit à propos du bonheur, du destin, de la sagesse, de la sincérité et de la mort, à propos d'un sens métaphysique qui plonge tout dans une acceptation sereine, me paraît aussi admirable qu'inacceptable. C'est du reste pourquoi je l'admire, parce qu'il me plaît sans que je puisse l'accepter, parce que je trouve chez lui tout ce que je n'ai pas. Une combinaison inhabituelle confère cependant à son individualité son caractère si spécifique : il réussit à être en même temps doux et profond, synthétisant ainsi deux qualités généralement irréductibles, inconciliables. Sa pensée a une fluidité qui moule la substance idéale dans le rythme d'une poésie au charme irrésistible. Rendre le lyrisme substantiel, voilà une capacité bien rare. Rien n'est plus insipide ni plus incolore qu'un lyrisme exempt de substance, de profondeur et d'expressivité, rien n'est moins intéressant qu'un lyrisme purement verbal, qui se complaît dans de simples sonorités et dans des jeux stériles.

Maeterlinck est un esprit profond, ce que prouve sa sensibilité pour le mystère. Non pas un mystère

pressenti dans l'obscurité, dans l'immensité de la nuit, quand on se retrouve seul, abandonné, livré à une angoisse mortelle, non pas un mystère de la dernière heure, mais un mystère suggérant la sérénité, l'apaisement, l'acceptation. Cela veut-il dire qu'il n'est pas infini, pas insondable ? Pour Maeterlinck, le mystère de l'être en général, bien qu'il l'incite à la réflexion, n'est pas un obstacle sur le chemin du bonheur, il ne l'empêche pas de parler d'amour et de bonté, de devoir et de morale. Pour d'autres, l'incommensurable mystère de ce monde est un tourment perpétuel...

Que nul homme ne s'approche de la métaphysique s'il n'a pas de sensibilité pour le mystère. Mais nul ne sera effrayé par l'énigme extérieure s'il ne découvre pas en lui une énigme non moins grande. Ainsi donc, le mystère commence avec chacun de nous.

J'aime l'œuvre de Maeterlinck comme j'aime la musique de Mozart. Celle-ci, aérienne, légère, transparente et gracieuse, plus fine que l'imagination et aussi immatérielle que l'illusion, fait disparaître les crispations, la suffisance et la mort. Je la conseille comme remède contre le désespoir, car on ne peut sentir dans ses arpèges qu'une lumineuse poésie de l'existence. Elle est l'équivalent sonore de l'azur – ce genre de comparaison est devenu indispensable pour rendre accessible la qualité intime d'une œuvre. On retrouve le même dynamisme gracieux chez Maeterlinck, mais à un moindre degré d'expressivité. D'ailleurs, ce dynamisme-là est moins fréquent dans l'histoire des arts et de la pensée que le dynamisme barbare, torrentiel, volcanique (Beethoven, Hegel, Rodin, Van Gogh). Peut-être parce que, le plus souvent, le génie refuse la grâce et l'accomplissement harmonieux, pour se manifester dans l'effervescence et l'explosion. La génialité est d'essence gothique et barbare. C'est pourquoi son type le plus caractéristique, le plus représentatif, se rencontre dans le nord de l'Europe.

Il y a une pensée, ou plus précisément une vision, qui se répète dans presque tous les livres de Maeterlinck. Elle concerne le tragique de la conscience assise entre deux infinités, désorientée entre deux éternités, celle qui nous précède et celle qui nous succède. C'est la plus féconde de ses pensées, la plus intéressante de ses visions. La régression temporelle ne peut que nous révéler une éternité antérieure dont absolument rien n'a pu être absent ; car nous ne pouvons pas concevoir que l'éternité qui nous suivra puisse réaliser quoi que ce soit de plus que la première.

Si le monde avait un sens, ce sens aurait dû se réaliser, étant donné l'infinité temporelle qui nous précède. Il est inconcevable qu'il le fasse après nous, alors que toutes les conditions temporelles requises étaient réunies avant. Tout ce qui arrive ou qui arrivera a dû déjà arriver, est déjà arrivé. Par conséquent, envisagé dans une perspective métaphysique, le monde ne peut plus nous réserver aucune surprise. Maeterlinck n'a pas dépassé une approche aporétique des problèmes ultimes. Il n'a pas eu le courage de tirer la conclusion imposée par la suspension de la conscience entre les deux infinités, à savoir que ce monde ne peut pas avoir de sens.

Le pays des hommes atténués

Rien n'est plus compromettant ni honteux que l'équilibre chez les petits peuples. Dans les grandes cultures, chez les grands peuples, il a un caractère grandiose et monumental, parce que l'ampleur du style de vie dans lequel il se développe en fait autre chose qu'une forme limitée ou qu'un compromis honteux et le transforme en une sorte d'expression d'une grande sérénité, d'une vision majestueuse et d'une supériorité transcendante. Dans les petites cultures, non créatrices, il est l'expression d'une déficience, d'une incapacité organique. Ne pouvant pas se donner un style de vie, parce qu'elles n'ont pas l'impulsion d'une direction intérieure, d'une orientation spécifique, elles acceptent comme une fatalité de vivre dans le compromis. Cependant, si elles ne peuvent pas créer, si elles sont sujettes à une stérilité initiale et inéluctable, comment évitent-elles malgré tout de n'être rien ? Uniquement en se lançant dans l'excès, dans la folie, dans l'absurdité. Mais je demanderai à tout un chacun : où sont dans ce pays l'excès, la grande folie et le geste absurde ? Où se trouve dans ce pays le bouillonnement des grandes passions, où gisent les angoisses profondes, où peut-on voir des gestes inexplicables ? Tout est explicable dans ce pays, que sa rationalité au rabais rend tellement sympathique et tellement inintéressant. Son équilibre ne résulte pas d'un accomplissement ni de la grande sérénité qui succède aux grands troubles, mais d'un manque : le manque du courage de vivre, de s'affirmer, c'est-à-dire le manque de l'énergie irrationnelle, non motivée, qui vous mène soit aux ultimes transfigurations, soit aux effondrements définitifs. Être roumain, c'est avoir beaucoup d'eau dans le sang. Or, tous les plans de notre vie sont ainsi coupés d'eau. L'absence de fierté nationale, le scepticisme dans tous les domaines, la méfiance superficielle, l'inexistence du moindre messianisme, l'ironie légère et faubourienne, l'amabilité instable et passagère, voilà les aspects de notre dilution intérieure, les expressions d'un compromis qui n'a nullement la volonté d'être unilatéral par excès de passion ou en raison d'une angoisse profonde et absurde, d'un tourment sans fin. Ne pouvant lier son nom à aucune grande création, la Roumanie ne l'a lié non plus à aucune absurdité impressionnante, grandiose. Que ferions-nous si nous n'avions pas eu Eminescu ? Une terrible ironie, d'une signification douloureuse, a voulu que dans ce pays, où tout est parfaitement explicable, accessible comme une platitude, Eminescu soit unanimement considéré comme une apparition inexplicable. En effet, chez nous tout ce qui est profond est inexplicable. Je connais une femme d'une remarquable profondeur d'âme, qui, à cause de ce « péché », est tenue par tout le monde pour une écervelée.

Essayez de poser les grands problèmes et vous vous heurterez partout à la méfiance. En Roumanie, si l'on parle de la mort, de la douleur, du néant, du renoncement, on passe pour un vulgaire escroc. Rien n'est plus pénible et repoussant que de constater que, là où l'on a manifesté toute l'intimité de son être, où l'on s'est consumé à chaque instant sans nul espoir de salut, où l'on a pensé pour ne pas pleurer et écrit pour ne pas mourir, les autres ne voient qu'une pure escroquerie, qu'un grossier désir d'épater. Le Roumain n'a pas de sensibilité pour les grandes sincérités parce qu'il ne sait pas que les diverses expériences de la vie sont des choix déchirants, parce qu'il ne comprend pas que chaque instant est un aspect de l'évolution d'un destin, de sa vie et de sa mort, parce qu'il explique tout, avec une légèreté blâmable, par une fatalité extérieure. C'est pourquoi il y a eu des moments où j'avais honte d'être roumain. Mais, si je regrette quelque chose, ce sont ces moments-là. Et si je n'avais de roumain que les défauts, je n'en aimerais pas moins mon pays, contre lequel je m'acharne par amour. Il est certain que nous n'entrerons pas dans l'histoire universelle grâce à des créations ; mais

n'aurons-nous pas le courage de faire des gestes absolus, des gestes radicaux et absurdes, n'aurons-nous pas une énergie dont l'explosion sera notre gloire et notre triomphe ? Ne serons-nous pas assez exaltés pour vaincre, dans de grandes passions et dans des tensions excessives, la passivité et l'indolence imbéciles dans lesquelles végète cette nation ? Je croirai à ce pays, complètement dépourvu de sensibilité tragique, quand j'y décèlerai la volonté de risquer, une terrible volonté de se nier. La Roumanie ne peut faire son salut qu'en se niant, qu'en rompant brutalement avec un passé plus ou moins inventé, avec ses anciennes illusions et ses anciennes amours. Tant qu'elle ne se défera pas de son équilibre confortable, de sa normalité honteuse, elle n'aura aucun droit à l'existence. Il y a trop de gens normaux dans ce pays. C'est pourquoi on ne peut pas y trouver un génie musical, un dictateur ou un grand criminel. La Roumanie est le pays des hommes atténués, des hommes qui, au lieu de finir dans la folie, finissent dans l'impuissance. Où est donc le fluide vital qui devrait les irriguer pour les élever avec une force irrésistible vers des régions irrationnelles ou les jeter vers de dangereuses profondeurs, où est la passion des grandes transfigurations, où sont le drame et la conscience de l'essentialité de chaque instant de la vie ? Les Roumains ne seront sauvés que le jour où ils commenceront à lutter contre eux-mêmes. Et leur combat ne sera pas suicidaire, il débouchera sur la vraie vie. C'est ainsi seulement que leur existence acquerra un sens dramatique, ainsi seulement qu'ils arriveront à avoir confiance en eux. Croire que la cause du mal national réside dans le mépris du Roumain pour son pays est une erreur ; il faut voir dans ce mépris une expression de la déficience nationale et découvrir l'absence de substance intérieure de ce pays dans son scepticisme. Lorsque le Roumain se décidera à être n'importe qui sauf celui qu'il est aujourd'hui, plus personne ne doutera ici de son pays, tout comme aucun Allemand ne doute de l'Allemagne ni aucun Français de la France. Quand l'eau s'évaporerait-elle du sang roumain ? Quand il brûlerait si fort qu'il exhalerait tout le mal sous forme de vapeur. Si les Roumains n'ont pas en eux assez de flammes pour consumer toute la pourriture qu'ils recèlent, ils iront irrémédiablement vers une dilution totale. Et l'anonymat leur suffira. Étant donné la monotonie désespérante du rythme de notre vie nationale, il n'est pas étonnant que certains aient trouvé un salut approximatif dans l'assimilation à d'autres cultures. D'ailleurs, pour l'avenir de ce pays, ceux qui ont souhaité devenir américains, indiens, français ou allemands sont mille fois plus précieux que ceux qui vivent dans un nationalisme superficiel, sans justification profonde. Je n'estime dans ce pays que ceux qui ont voulu ne plus être roumains, car eux seuls pourront être les Roumains de demain. Être véritablement roumain signifie ne plus vouloir l'être comme jusqu'ici. Présentement, la Roumanie a besoin de beaucoup de négativistes, pour qu'ils la purifient de toutes les malédictions d'une tradition honteuse, mais elle n'a besoin d'aucun sceptique superficiel (or, presque tous les Roumains sont des sceptiques superficiels, que l'impuissance et non l'angoisse fait douter) ni d'aucun individu atténué. Rien n'est plus douloureux que de découvrir, chez des gens qui s'étaient d'abord manifestés par des affirmations originales, qu'on admirait pour leur amour de l'absurde et en qui l'on croyait que brûlaient les flammes des passions, que de découvrir donc quotidiennement chez eux de nouveaux signes d'atténuation, de leur incapacité de se nier peu à peu, de lutter contre leur propre destruction. Quelle déception de les voir corriger les excès des autres et tout niveler, comme si un pays déjà médiocre avait en plus besoin de se tenir sage !

Éloge des hommes passionnés

Nous devons nous réjouir que les idées puissent être enracinées dans l'affectivité, qu'elles puissent nous transmettre, sur un plan dérivé, une sensibilité intime et nous rendre accessibles les ressorts et les éléments d'une disposition. La transcendance des formes pures devient non signifiante devant un pareil mélange, dans lequel l'idée surgit de la chair, dans lequel la pensée vient objectiver idéalement une angoisse organique, tout comme apparaît non signifiante la conception d'une zone normative qui dirigerait la vie selon des critères qui ne sont pas les siens. Je n'aime que les idées issues d'une confusion vitale, qui croissent dans les régions primaires de l'existence et qui, de ce fait, se rapprochent de l'essentialité vivante et concrète. Or, qui vit plus intensément, plus intimement et plus totalement cette confusion vitale, cet élan chaotique, où les idées jaillissent comme des étincelles et où les sentiments déterminent l'orientation et la direction des idées davantage que ne le font les formes et les catégories logiques, qui vit cette confusion et cet élan plus intensément que l'homme passionné, que l'homme livré complètement à chaque vécu et à chaque pensée, que l'homme vivant et mourant à chaque instant ? Dans toutes les langues, passion signifie douleur. Mais quelle sorte de douleur ? La passion, c'est manifester votre être si totalement qu'à chaque instant la direction de votre existence puisse être modifiée selon le cours du phénomène dans lequel vous êtes entré. Vous ne dominez pas les sentiments et les idées, ils vous *possèdent*, ils peuvent vous faire souffrir à tout moment, sans que vous puissiez les maîtriser. Il serait erroné de voir dans cette attitude de l'homme passionné une simple forme de vie *pathétique*, forme dans laquelle les sentiments et les idées sont généralement suggérés du dehors, tandis que l'homme est un récepteur passif, non créatif.

Il reçoit tout de l'extérieur, sans participation totale, sans assimilation dynamique. Chez l'homme passionné, les sentiments et les idées sont enracinés dans l'intériorité la plus profonde, dans le centre de son être – ils ne viennent pas de suggestions extérieures. Sa véritable passion commence seulement quand il a en vue une réalisation, un objet ou un être, quand il s'attache à quelque chose. N'est-ce pas une sorte de fatalité qui le pousse à sortir ainsi de soi ? Le sentiment d'être possédé par quelque chose ne vient pas seulement de l'irrationalité des manifestations de la vie psychique, mais également de l'assimilation à l'objet, de la volupté que procure une réalisation ou de l'attrait qu'exerce un être.

En vivant totalement, en faisant participer la chair à la pensée et en la transfigurant ainsi, on risque tout à chaque instant. Être passionné, c'est souffrir ; mais souffrir pour quelque chose, pour un but, pour une existence ou une réalisation, tandis que la douleur pure, nue, bestiale est une torture en soi, sans finalité, née sans raison, uniquement intérieure et subjective. L'homme passionné souffre ; mais sa souffrance n'est pas de celles qui vous abaissent jusqu'à la limite négative de la vie, qui vous jettent dans des zones infernales et qui suppriment toute espèce d'élan.

Je me demande si les seuls hommes méritant de vivre en ce monde ne sont pas les passionnés, ces hommes qui ne meurent pas par souffrance mais par enthousiasme, dont l'agitation dans laquelle ils se débattent n'a pas de limite, qui mettent tant de cœur en tout qu'on s'étonne que la vie, si fragmentaire, révèle chez eux des formes et des réserves inépuisables. Bien que je sois sûr que tout est inutile ici-bas, bien que rien n'ait d'importance pour moi, je ne cesserai jamais de mettre dans les grands problèmes autant de passion qu'en met un homme passionné dans les grandes réalisations. Il est compromettant de discuter des grands problèmes dans la sérénité, le calme et l'équilibre, avec de

légers doutes, avec froideur ou d'un air supérieur. Il faut faire de tout ce qui nous préoccupe des drames de l'existence et non de la pensée. Qui est engagé dans l'existence plus dramatiquement que l'homme passionné, qui vit la pensée plus concrètement que lui ? Son mérite réside dans l'unification de deux plans d'habitude dissociés : le plan de la vie et le plan idéal. Leur dissociation, si fréquente dans la structure de l'homme en général et dans celle du moderne en particulier, a engendré tellement de monstres qu'on est en droit de parler d'une véritable plaie.

L'homme passionné ne connaît que des vérités spermatiques, fécondes, qui dynamisent, qui ont une source vitale.

Et je pense à une catégorie étrange d'hommes passionnés, à une catégorie de *déviés* de la passion, qui ne conservent de la psychologie de l'homme passionné que l'agitation, le sentiment de la possession et l'anxiété, sans rien connaître des voluptés de la passion pure. Il s'agit des *passionnés des états négatifs*, qui peuvent ressentir et commenter la peur de la mort et toutes les implications du sentiment de l'irréparable avec une passion infinie, pour qui vivre et éclaircir des problèmes torturants aboutit à un épuisement organique intégral. Face au sage – froid, tranquille, équilibre et serein – se dresse l'homme passionné – angoissé, intime, chaleureux et tourmenté.

L'écriture comme moyen de libération

L'écriture n'a de valeur et de justification que si elle permet de se délivrer de ses obsessions, de reculer une destruction, un effondrement. Tous ceux qui écrivent pour l'information des autres, tous ceux qui présentent des considérations objectives et des données impersonnelles, qui écrivent parce qu'ils lisent, ou pensent par orgueil, tous ceux-là seraient bien inspirés de faire n'importe quoi d'autre. Non seulement ils n'ont aucune intériorité, mais de surcroît ils tentent une activité d'objectivation sans rien avoir à objectiver. Alors, au lieu de les enrichir, l'écriture les rend encore plus vides. Seule compte l'écriture comme moyen de se libérer de ses obsessions, comme moyen de les actualiser dans la conscience pour ensuite les balayer. Mais comment les obsessions grandissent-elles et deviennent-elles torturantes au point de faire apparaître l'objectivation comme une planche de salut ? Qui n'est pas passé par de terribles dépressions nerveuses et par des fatigues organiques, combinées avec un sentiment confus et indéfinissable d'épuisement, celui-là ne comprendra jamais comment une idée s'émancipe du complexe de la conscience, monopolise toute la sphère de celle-ci, plonge des racines dans le tréfonds organique, croît et se dilate pour empêcher toute réaction, toute compensation de la part de notre être.

Excessive et bestiale, cette idée exclut les autres et domine toute la vie, elle s'insinue dans toutes ses considérations et dans tous les rapports de pensée, dans toutes les appréciations et les réflexions.

Dans l'obsession, l'idée porte une marque organique.

De ce fait, elle est soustraite à la sphère d'une normativité ou d'une validité logique et devient une transposition idéale, une dérivation sublime d'un phénomène organique. Elle n'a d'existence abstraite qu'en étant nourrie en permanence par les éléments organiques, de sorte que sa source – charnelle, nerveuse et affective – est directement saisissable et déterminable.

La cristallisation des obsessions est comparable à un déchirement nerveux ; car leur évolution interne ressemble à un progrès en spirale dans notre réalité organique. C'est un approfondissement inéluctable, d'une force irrésistible. On sent qu'on ne peut rien contre ce processus fatal et, pris d'une anxiété semblable à un pressentiment bizarre, on se laisse envahir psychiquement et organiquement. Bien que les obsessions soient engendrées par le moi, par une fatalité personnelle, on a le sentiment qu'elles viennent de l'extérieur, on se sent victime d'une invasion barbare, d'une explosion démentielle. Cette objectivation est due au fait que nous ne les remarquons pas dans leurs premières phases, pendant leur formation, mais seulement plus tard, quand elles sont en cours de cristallisation. Alors, perdant le fil intérieur de l'évolution et de la continuité, on a l'impression qu'elles viennent du dehors, ce qui les rend encore plus torturantes, si ce n'est insupportables.

Les vraies obsessions sont celles qui vous dominent et vous préoccupent à chaque instant, quelle que soit la nature de votre activité. Elles *apparaissent* beaucoup plus élémentaires et constitutives que les idées simples, nées exclusivement d'un calcul logique ou d'une réflexion fortuite. Celles-ci, comme toutes les idées quelconques, se manifestent dans la conscience seulement aux moments où l'on pense, tandis que les obsessions constituent une présence implicite, inévitable, irrésistible. Penser avec une finalité dans la pensée elle-même ne me semble pas grand-chose. Une pensée purement formelle, une pensée qui ne reflète rien des tensions élémentaires de la vie, une pensée qui n'est pas une allusion continue à la tragédie – à une tragédie permanente et immanente – est une pensée stérile et vide dans l'excès de son abstraction, tout comme est stérile et vide le cerveau qui *ne*

ressent pas quand il pense. *J'apprécie infiniment plus un cerveau qui brûle qu'un cerveau qui pense* ; car je veux des pensées montant comme des flammes, je veux des visions embrasées par l'aurore. Les obsessions apparaissent seulement dans un cerveau qui brûle. Tous les obsédés sont dévorés par un feu intérieur.

Chaque fois que nous analysons par écrit une obsession – la mort, la folie, la noyade, la chute –, l'effort lucide qui lui fait subir l'examen de la connaissance réussit à l'écarter provisoirement de notre être.

L'écriture est une libération, mais temporaire seulement, car il n'en est pas de définitive, de totale ; on ne saurait en concevoir dans un milieu favorable aux obsessions, toujours prêt à en recevoir d'autres. Elles ne sont donc pas éliminées, mais remplacées, pour revenir avec une certaine périodicité. Nous pouvons tout au plus nous affranchir brièvement de la tyrannie de l'une, mais nous tombons sous la coupe d'une autre, ayant une direction et une forme différentes et déterminant une autre sorte d'anxiété. Pour celui que la mort a obsédé, pendant quelques mois ou quelques années, il n'y aura jamais de libération définitive. Des dispositions psychiques semblables à celles qui l'avaient produite actualiseront plus tard son obsession avec une profondeur encore plus déconcertante. Il n'y a aucun avantage à remplacer l'obsession de la mort par celle de la folie ; la libération réside dans la relative facilité avec laquelle on subit l'atténuation de l'une et la montée en force de l'autre. L'impossibilité de supprimer complètement les obsessions, d'éliminer radicalement le délire, est une évidence pour quiconque a fréquenté tant soit peu un asile d'aliénés. Les cas extrêmes, au dernier degré de la pathologie, rendent plus intelligibles les cas normaux. C'est en partant de l'étude des types pathologiques qu'on a abouti à la complexe classification actuelle des types psychiques.

Sans la psychiatrie, les perspectives de la caractérologie, de la typologie, etc. seraient restreintes. Les fous, notamment les paranoïaques, peuvent être délivrés de l'objet et de l'intentionnalité de leur obsession, du contenu visé ; mais alors ils trouvent un autre objectif, une autre façon de placer leur délire, qui reste permanent en tant que *forme* et dont seule varie l'intentionnalité : ils remplacent les personnes par lesquelles ils se croient persécutés, selon la mobilité ou la systématisation de leur délire, d'une manière plus ou moins cinématographique.

La vie de chacun gagne infiniment en intensité dramatique s'il conçoit l'agitation psychique, dans l'intimité de son être, comme une lutte contre les obsessions, comme une tension ininterrompue entre la fatalité de celles-ci et le désir de leur échapper.

L'écriture n'a de valeur thérapeutique et n'est intéressante pour l'homme que dans la mesure où elle aide à son salut. Mais, la majorité des hommes n'ayant rien à sauver, leur écriture est dépourvue du moindre intérêt. Je n'irai pas jusqu'à croire à l'efficacité absolue de tous les genres d'objectivation. Ce serait une illusion, comme le prouve indiscutablement l'inefficacité thérapeutique de la psychanalyse dans les cas graves. D'ailleurs, le traitement psychanalytique ne fait qu'accélérer la succession de diverses formes d'obsessions et qu'accroître l'horreur qu'elles inspirent. Il y a cependant des gens qui, bien qu'ils les combattent, ne veulent pas y renoncer et les préfèrent toujours à des idées claires qui ne clarifient rien.

L'homme sans destin

Ne faites pas confiance à l'homme qui n'est pas ou qui ne peut pas devenir un « cas » ; méfiez-vous de lui à chaque pas, à chaque geste ; ne cherchez pas de tragédie dans sa mobilité ni de tourment dans ses doutes ; aimez en lui son absence de fatalisme, pour trouver dans cette disposition mineure la satisfaction de votre propre équilibre, de votre propre confort. Les gens craignent instinctivement ceux qui sont ou deviennent des « cas ». Et leur sympathie pour ceux qui ne pourront jamais le devenir n'est-elle pas une expression de cette crainte ? Ils n'admireront ceux qu'ils ont redoutés qu'après leur disparition, car l'éloignement dans le temps rend la fatalité moins menaçante, moins mystérieuse, moins douloureuse. Mais, pour ceux qui ont eu l'intuition directe, immédiate, de la fatalité dans un « cas », la disparition de celui-ci ne fera qu'amplifier les grandes ombres qui accompagnaient son destin et exagérer absurdement le noyau de mystère qui gisait dans le centre de son être, le caractère irréparable de la mort intensifiant l'attrait déjà si fort qu'il exerçait.

Seule l'existence qui peut devenir un « cas » est infiniment sérieuse. Le reste est jeu, amusette et superficialité, atténuation et incapacité. La majorité des hommes n'ont pas de *destin* ; c'est-à-dire qu'aucune grande fatalité ne plane au-dessus d'eux ; aucune obsession inexorable ne les tarade ; ils ne sont pas dévorés par une passion irrésistible ni minés par un vice secret. Tout se réduit en ce monde à avoir un destin, ce qui signifie vivre le temps en ayant le sentiment de l'irréparable. Vous savez dès lors que la temporalité ne fera qu'actualiser progressivement les points noirs de votre existence, expliquer certaines thèses ou certaines prémisses dont vous n'êtes pas responsable et vous montrer à tout moment qu'il n'y a pas pour vous d'oubli ni de salut dans l'objet. *Avoir un destin signifie avoir peur du temps*. C'est d'autant plus curieux que, parmi tous les types et toutes les catégories d'hommes, celui qui est dominé par une fatalité intérieure connaît le moins la *surprise* dans le temps. Les autres, la majorité, dont l'existence n'est pas un point d'interrogation pour ce monde, connaissent au contraire une surprise permanente ; comme ils n'ont ni axe intérieur ni noyau personnel, les révélations sur le monde sont chez eux le fruit d'une diversité de la nature extérieure plutôt que celui d'une dialectique intérieure. La peur du temps naît là où l'homme sent que la succession des moments intensifie toujours dans la conscience le sentiment d'une fatalité inexorable, ce qui rend douloureuses toutes les surprises.

On ne peut pas devenir un cas et on ne représente pas un véritable destin si l'on n'a pas quelques points noirs, brillants tellement ils sont noirs, d'une obscurité brûlante, d'une profondeur hallucinante, infinis à en donner le vertige. Ces points doivent persister, ils doivent constituer les prémisses de l'être. Cela explique pourquoi il y a des hommes chez qui certaines craintes deviennent exaspérantes, pourquoi ils ne peuvent pas résoudre leurs problèmes centraux, pourquoi ils meurent à chaque obsession. On est un « cas » seulement dans la mesure où l'on ne peut pas en finir avec les prémisses de son être propre. On exploite alors les obsessions pour ne pas éclater sous leur pression. Les gens qui se renouvellent sans arrêt, qui liquident à chaque instant des sujets de réflexion et des formes de sensibilité parce qu'ils n'en ont pas de centraux, qui cultivent le pittoresque et l'esthétique de la vie intérieure, se montrent irrités par une profondeur qu'ils appellent banalité, alors qu'en réalité il n'y a pas pire vulgarité ni plus condamnable platitude que leur éclectisme.

La mobilité excessive de l'homme sans destin est particulièrement évidente dans sa manière de penser par le truchement d'autrui, en fonction de la pensée d'autrui. S'il attaque les idées des autres,

ce n'est pas parce qu'elles ne lui conviennent pas, mais parce qu'il est irrité par leur simple présence chez quelqu'un d'autre. De telle sorte que les siennes perdent toute consistance, toute signification. Elles n'accèdent pas à l'immanence du destin dans l'intériorité de l'être, puisque ce dernier est dépourvu du noyau substantiel dont une des expressions est justement le destin, qu'on découvrira, si l'on a la sensibilité nécessaire, enraciné dans la zone où l'individuation a placé l'être après l'avoir détaché de la zone originelle et anonyme de l'existence. Le destin ne représente pas autre chose que les données spécifiques, fatales et immanentes qui caractérisent chacune des innombrables évolutions individuelles et lui confèrent son excellence. À s'en tenir à l'acception élémentaire et vulgaire du destin, tous les hommes en ont un, puisqu'ils parcourent tous les modalités et les formes habituelles de l'existence. Mais cela ne prouve rien, sauf qu'il y a un parcours brut, matériel, qui n'engage à rien puisqu'il ne tire pas l'homme de l'anonymat général, de la fatalité universelle. Or, dans son acception correcte, le destin exprime une fatalité particulière, individuelle et révélatrice, qui se greffe sur la fatalité universelle et s'isole en son sein. *On représente un destin moins dans la mesure où l'on participe à l'essence universelle que dans la mesure où l'on tend à réaliser sa propre essence.* Celle-ci atteinte, et alors seulement, on pourra devenir un « cas ». Ainsi, loin d'être arrachées, les racines métaphysiques du destin continuent d'être nourries, par une forme de vie qui adapte sa sève à des conditions particulières. L'immanence, l'essentialité et l'irréversibilité sont des marques fondamentales du destin. En lui, une forme de la vie est engloutie par le temps, une manière d'être individuelle retourne dans l'identité universelle. L'être est en proie lors de ce retour à une angoisse métaphysique inhabituelle, car il se voit incapable de résister en tant qu'essence particulière et de trouver le salut dans une autonomie d'essence universelle. Tout le tragique de l'individuation réside dans le fait que la mort ne peut pas être vaincue par la vie quand celle-ci se présente sous des formes individuelles, quand l'être veut déterminer sa propre essence. *On ne peut vivre qu'en mourant. La mort commence en même temps que la vie.* L'irréversibilité du destin n'est qu'une expression de notre mort quotidienne. L'homme de peu ne le comprendra jamais et l'autre regrettera d'avoir compris quelque chose un jour en ce monde.

Le vrai courage commence seulement à partir du point où une étrange fatalité nous fait comprendre tout cela. Quoi de plus révoltant que de voir le sentiment du destin déboucher sur la résignation, la passivité, l'indifférence ? Ne vivent véritablement que les hommes qui ont un destin. Ils sont les seuls pour qui la vie est une résistance, un combat ; les seuls à avoir le droit de parler d'héroïsme. Le vrai courage commence à partir du point où, bien qu'on soit certain que tout est inutile, on ne veut pas tenir la vie pour une série d'occasions manquées. C'est pourquoi on demande alors à tous ceux qui invitent au courage : la mort que vous avez laissée derrière vous, suffit-elle pour vous donner le droit de parler de la vie ? On n'a écrit jusqu'ici que des incitations à la féminité, autrement dit à une révolte capricieuse et inconsistante, frivole et d'un donquichottisme suspect. *Mais notre courage doit commencer seulement à partir du point où nous avons tout perdu, seulement à partir du moment où la vie n'a plus été une évidence pour nous.* Autrement, tout serait plat, ridicule, insignifiant. Je connais quelqu'un qui, parlant du courage, faisait l'éloge de l'inconscience et réglait les problèmes les plus graves avec tellement de facilité qu'on se demandait comment il pouvait mettre autant de grâce à évoquer des sujets pour lesquels d'autres regrettaient de ne pas avoir assez de larmes. Et alors j'ai entendu cette affirmation, aussi inadmissible que révoltante : « Les ténèbres et la négation sont plus confortables » que la lumière, que la création, etc. Certes, elles le sont si elles représentent la passivité, l'indolence imbécile ou criminelle. Mais quand les ténèbres sont une réalité qui croît en vous en même temps que la lumière, selon la plus conflictuelle des dialectiques, quand vous brûlez dans toutes les immensités nocturnes qui vous rongent comme des gangrènes, quand vous

niez tout parce que rien ne résiste à l'amour, quand vous cherchez le salut dans la lumière pour mourir en elle aussi, d'une mort intégrale qui ne soit pas seulement celle de l'obscurité, quand vous vous sentez abandonné et, dans votre abandon, responsable de l'existence de ce monde, quand tout amour vous paraît étrié en comparaison de votre idéal : engloutir toute l'existence dans votre drame, le seul à vous paraître valable, sérieux et définitif, alors cet état de confusion métaphysique, d'apocalypse totale et de vertige cosmique, alors cet état peut-il encore être appelé confortable ? Je le dis une fois pour toutes : il y a dans notre désespoir plus d'espoir que dans l'équilibre plat des hommes sans destin, et dans notre mort plus de vie que dans l'harmonie douillette des gens normaux. Que notre seule fierté soit d'avoir un destin et notre seule joie de mourir à cause de la vie, de notre vie ensanglantée par le paroxysme criminel de la tension !

Nous n'avons pas besoin de consolation et c'est pourquoi notre pessimisme est masculin. Eh bien, les gars, que le bonheur nous étreigne donc puisque nous savons désormais que ce monde est un non-sens !

La culture et la vie

Il y a une catégorie de gens qui n'ont pas le courage de vivre, qui n'osent pas avouer leurs peines ni s'attaquer à leurs défauts, leur livrer un combat dramatique, des gens qui évitent les grands problèmes et en fuient les conséquences, en raison d'une *pudeur métaphysique* qui plonge ses racines dans une obscure déficience vitale et dans un complexe d'infériorité inavoué, une pudeur contre laquelle nous devons attiser notre haine, nous montrer impitoyables, d'une violence implacable. Nous devons avoir l'audace d'affronter toutes les conséquences, même si cela peut nous mener au-delà de la culture. Du reste, pourquoi ne nous réjouirions-nous pas si notre élan nous faisait dépasser la culture et nous introduisait dans des zones d'existence originelles, primordiales, d'une qualité intrinsèque et non dérivée ? Que pouvons-nous attendre de la culture si nous entendons par là le style, la forme, un équilibre harmonieux et un système de valeurs cristallisé et consistant ? Seuls ont un destin ceux qui apportent une fatalité culturelle, puis l'emportent plus loin que la culture. Qui a senti ce que signifient la barbarie et l'apocalypse se rend compte aussitôt de ce que signifient le dépassement de la culture et l'ennui qu'elle provoque.

Ce qui est révoltant chez les soi-disant hommes de culture qui condamnent la philosophie de la vie, c'est qu'Os fuient les données biologiques primaires, les fatalités et le noyau métaphysique de la vie, par rapport auxquels toutes les valeurs de l'esprit et de la culture ne sont que des éléments dérivés, d'une historicité déconcertante. Pourquoi ne veulent-ils pas comprendre le caractère « symbolique » de la culture, pourquoi n'admettent-ils pas que le complexe des symboles est un phénomène qui entrave l'approche ontologique ? Ils ne veulent rien voir au-delà des symboles, ils les acceptent en tant que tels, autonomes et consistants, ils les figent dans des structures fixes et imperméables, d'une rigidité scandaleuse. Et ils tourniquent ainsi dans la culture, qui est pour eux un monde de formes, de formes froides, stériles, que rien ne pourra jamais animer.

Tout élan impétueux passe à leurs yeux pour une atteinte à la culture et toute tentative de comprendre intuitivement l'irrationnel pour une fuite blâmable hors des cadres de cette culture dans laquelle ils se sont momifiés, refusant de comprendre la vie, redoutant ses données originelles et transformant en platitude la tristesse que provoquent ses incertitudes organiques. Se poser le problème du sens de ce monde ou commenter la tragique condition humaine constitue selon eux une indiscretion inadmissible, une audace stérile et inutile. Pour eux, la culture signifie abriter et limiter les problèmes, elle est un art de la discrétion, une stylisation et une formalisation de la vie, dont il serait absurde de sortir. Mais non, soyons fiers d'être absurdes, ayons la passion infinie de l'excès, du satanisme et de la folie métaphysique ! *La pudeur métaphysique et la folie métaphysique*, voilà une dualité dont le premier terme peut mener à la médiocrité et le second au suicide. Se passionner pour la philosophie de la vie signifie être à chaque instant conscient du commencement et conscient de la fin, signifie être barbare et apocalyptique. S'installer bien à son aise dans le symbolisme de la culture et s'en satisfaire tout comme on se contente des valeurs données, ne pas laisser subsister de mystère dans les problématiques, se complaire dans la finitude et accepter la forme en guise d'absolu, voilà qui ne peut conduire qu'à une existence confortable, inintéressante, équilibrée et stérile. On me dira : À quoi servent vos problèmes, puisqu'ils ne vous ont pas mené plus loin que la biologie ? Mais la biologie serait-elle notre impasse ? Où sont les transfigurations, le sentiment musical de l'existence et les voluptés des états aériens, mêlés à la tristesse et au dramatisme ? Notre

biologie est une biologie transfigurée, assombrie et approfondie par des nuits, des mystères et des tourments, illuminée par des extases, des béatitudes et des rêves. Notre destin naît de cette confusion primordiale, de ce chaos initial. Je méprise le scepticisme futile des gens pour lesquels la mort, le néant, etc. sont des problèmes de trop peu d'importance pour nous aider à choisir une manière de vivre. Si être « instruit » signifie passer à côté de ces questions, alors que retournent en poussière la culture et tous ceux qui s'anémient en elle !

Le problème de chaque instant

Qu'est-ce qui pourrait faire de la vie autre chose qu'une série d'occasions manquées ? Je pose la question moins pour y donner une réponse que pour exprimer un sentiment. Il s'agit d'un phénomène lors duquel la vie est sauvée et actualisée totalement à chaque moment ; le vivre intégralement réclame un processus d'élaboration intime accessible à très peu de personnes.

Vous devez pour ce faire manifester votre présence à vous-même. C'est ainsi seulement que vous ne passerez pas à côté de la vie. À chaque instant, tout doit palpiter en vous, se concentrer dans une actualité vivante, dans une synthèse organique d'un niveau élevé et ayant un élan irrépessible. Problèmes et idées, expériences et obsessions n'ont de valeur que s'ils sont pensés et vécus à chaque moment. Ils inventent, tous ceux qui parlent de tragédie à certaines heures d'incertitude, de même qu'inventent tous ceux qui ne vivent pas sans interruption, comme si un destin se brisait à chaque instant. La seule garantie de l'organicité d'une pensée est la présence permanente qui maintient la vie dans une tension extrêmement féconde.

Parfois, à cause d'un souci qui ne vous laisse aucun répit, la vie vous dégoûte, la culture vous ennueie, vous désirez ne plus être un homme, et pourtant la vie cesse alors d'être médiocre, elle devient une réalité caractérisée par un rythme, une actualité et une vibration intenses. Vous n'en viendrez à haïr votre humanité que si vous ressentez tous les gestes que vous faites, tout l'arbitraire et toutes les surprises agréables ou désagréables, tout ce qui intensifie le phénomène de votre individuation jusqu'à un paroxysme de l'être vous faisant éprouver organiquement une sensation d'isolement, que si vous les ressentez à chaque instant comme des expressions fatales de votre humanité, c'est-à-dire d'une condition et d'une forme d'existence particulières au sein de l'existence générale. Si l'on a sans cesse le sentiment de la spécificité du destin de l'homme dans le monde, des caractères qui différencient son existence des autres et font qu'il est seul et abandonné, on finit par ne plus pouvoir supporter la condition humaine, car il est exaspérant d'avoir conscience en permanence de la tragédie qu'il y a à être un homme. Être ou ne pas être un *homme*, voilà un problème bien ancien posé en termes modernes.

Lorsqu'on se rend compte que chacun effectue les trois quarts de ses actions uniquement parce qu'il est un homme, que s'il était n'importe quelle autre forme d'existence il ne les effectuerait pas, on s'irrite tellement qu'on voudrait être n'importe quoi, sauf un homme. Et, si l'on ne veut plus être un homme, c'est qu'on a placé dans l'actualité de l'instant, de manière obsédante et persistante, cette condition particulière pour laquelle on n'est plus apte, à laquelle on ne peut plus participer. Seules subsistent les révélations qui se vérifient et se consolident à chaque instant. La vie serait un sommeil ou une réalité essentiellement médiocre si elle n'était pas sauvée par des individus sans cesse confrontés à une pensée, consumés par un sentiment, livrés à un essor ou à un effondrement. Une chute dramatique à partir d'un niveau supérieur de la vie révèle le phénomène vital davantage qu'une lente extinction dans un équilibre plat. Peu importe combien de temps on vit, ce qui compte, c'est combien de soi on a investi dans chaque instant. De moi, de nous tous, il ne subsistera même pas un peu de poussière, et c'est tant pis pour ce monde. Le problème devient brûlant seulement à partir du moment où l'on constate tout cela et où l'on vit quand même, où l'on ne renonce pas bien qu'on n'ait rien à objecter au renoncement, où l'on a assez de folie en soi pour ne pas être rendu complètement fou par cette absurdité qu'est le fait de vivre, mais que nous devons avoir le courage d'assumer pour jouir de

l'admirable et en même temps torturante révélation de l'irrationalité de la vie. Celui qui n'a pas été obsédé par cette irrationalité ne comprendra jamais qu'il puisse exister des hommes qui découvrent à chaque pas dans le noyau de la vie les signes d'un irrationnel immanent et essentiel, qui éprouvent une volupté perverse à voir dans toutes les manifestations de la vie les révélations d'une productivité obscure enfantant des formes sans finalité, avec une sorte d'élan n'ayant d'autre raison d'être que sa propre tension. Il n'y a là rien d'une réflexion froide et objective, d'une analyse détachée et transcendante ; il s'agit au contraire d'une compréhension et d'une participation affectives, que la révélation de l'irrationnel fait vibrer avec une grande sensibilité. Alors, on est *conscient* à chaque instant de la présence immanente de *l'irrationnel*, on réalise un vécu inaccessible aux schémas et aux simplifications logiques. D'ailleurs, tous les grands états sont un mélange de sublime et de grotesque, de caricature et de monumentalité. C'est pourquoi ils ne peuvent être exprimés que par des symboles dont l'étrangeté indigne le vulgum pecus parce qu'il ne peut pas comprendre par quelles tensions extrêmes il a fallu passer pour les imaginer. Un homme a écrit un jour, pour crier son sentiment de l'ultime abandon : « Je me sens pareil à une bête de l'Apocalypse. » Il n'y a en effet pas de meilleure image, pour rendre ce sentiment, que celle d'une bête de la fin du monde évoluant dans les espaces, enveloppée d'une troublante lumière crépusculaire, trébuchant et se contorsionnant sans autre espoir que celui de la fin, hallucinée, terrifiée, poursuivie par des apparitions fantomatiques, la figure crispée comme on l'a parfois au bout d'une nuit d'insomnie, prisonnière de la grotesque complexité que seule une extase apocalyptique peut provoquer. Des symboles burlesques, criminels, sublimes et purs objectivent dans leur étrange confusion toute l'incertitude des états suprêmes, des états d'hallucination métaphysique, les seuls qui ne peuvent pas devenir des problèmes de tous les instants, parce que personne n'a assez de résistance nerveuse et de capacité organique pour les supporter constamment. Ils font éruption à certains intervalles, comme des volcans de notre être.

Tous les autres états n'ont de justification que s'ils se maintiennent en permanence dans l'actualité de l'être. C'est la seule preuve qu'ils sont intégrés en lui de manière vivante, féconde, productive. Si l'on m'objecte qu'il est impossible de vivre totalement dans l'instant en raison de son insuffisance dans la série temporelle, de son caractère éphémère, je répondrai qu'on peut accéder à la supra-temporalité justement en vivant au paroxysme dans l'instant. Vivre le moment dans une tension exaspérée, dans la folie de la réalisation, avec un contenu intense et débordant, en s'assimilant parfaitement à l'état considéré, signifie monter dans une sphère où le passage et la succession ne prouvent plus rien, n'ont plus de signification. Le fait que je devienne *objectivement* le prisonnier d'autres états, qui confèrent un sens quelconque aux moments en question, n'affecte nullement le sentiment du définitif et de l'absolu qui naît quand on vit l'instant d'une façon tendue et exaspérée. Seuls comptent la conscience subjective, le sentiment d'une présence totale et la sensation d'une invasion psychique, dont la dilatation dans votre être vous donne l'illusion agréable de l'éternité, même si vous êtes à ces instants-là en proie à des états négatifs. Lorsque votre passion est illimitée et votre désespoir incessant, vous aurez nécessairement le pressentiment de l'éternité. La mort seule nous donne la véritable éternité. Mais pourquoi cela devrait-il nous faire renoncer aux illusions d'éternité offertes par la vie ?

La joie de nos propres hauteurs

Je veux parler du bonheur si rare des gens tristes. Cela vaut la peine d'avoir enduré en ce monde les malédictions que sont les tristesses, les maladies et les passions contrariées, pour pouvoir connaître des instants de joie infinie, des illuminations extatiques et des visions radieuses, qui apparaissent comme des réactions, comme des compensations, après de longs tourments et de longues peines. Je n'ai jamais compris pourquoi les gens qui se sentent heureux ne le hurlent pas, pourquoi ils ne le crient pas dans la rue. À moins que leur bonheur ne soit médiocre, impur, limité, qu'il n'ait rien d'une expansion bouillonnante, d'une dilatation incommensurable. Comment est-il possible que les organes et les nerfs qui vous instillent le poison des grands chagrins soient aussi ceux qui vous offrent des extases et des joies infinies ? Comment est-il possible que la vie qui vous a douloureusement enfermé dans sa dialectique démoniaque soit aussi celle qui vous prodigue des états d'une remarquable pureté, à des hauteurs enivrantes ? Incontestablement, la révélation de l'irrationalité de la vie doit être notre plus grande joie philosophique. Et notre joie ne doit pas être un hymne à la vie, mais aux cimes sur lesquelles nous nous sommes élevés.

Sentir tous vos organes s'agiter frénétiquement, entendre la musique de vos nerfs et de votre chair, partager l'extase de toutes les parties de votre corps comme dans une ébriété sensorielle, écouter avec ravissement leur chant, voilà une ivresse et une joie infinie qui vous hissent, dans une évolution lumineuse, sur vos propres hauteurs. Que m'importe le néant à l'instant de la joie suprême, que m'importent la mort et la vulgarité de l'existence quand tout se purifie sur les sommets de ce rêve de joie ?! Si un miracle pouvait rendre ce moment permanent, si l'on pouvait passer toute une existence sous le charme d'une pareille extase radieuse, que resterait-il de notre être, hormis les vibrations d'un chant et les appels des rayons de lumière ? Et je suis pris de mélancolie quand je pense que l'homme n'a pas la *mémoire* de la joie, mais seulement celle de la tristesse. Par la flagellation, par l'irritation de nos nerfs, par des excitations organiques, nous devrions provoquer artificiellement ces joies, stimuler nos énergies pour une exaltation illimitée, créer nos propres visions et nous enivrer d'extases. Car on ne peut pas vivre indéfiniment dans le chagrin ou le désespoir.

On a besoin de la compensation des rares, mais intenses, moments de joie, sinon on mourrait d'imbécillité. Je ne parle pas ici de la joie simple, confortable, de la joie charitable ; je parle de la joie extatique, de la captivité dans la vision d'une lumière pure, dont le rayonnement irréel vous envoûte. On ne peut échapper à la négation, à l'obsession des négations absolues, qu'en plongeant dans une extase d'autant plus intense qu'elle est éloignée dans le temps et intermittente. Un négativisme qui n'est pas jalonné d'états extatiques ne peut mener qu'à l'imbécillité ou, dans le meilleur des cas, au cynisme, qui est une imbécillité supérieure. Personne ne peut connaître des joies extatiques sans avoir au préalable tout nié. Car dans l'extase les formes individuelles et les objets disparaissent, ainsi que toutes les conceptions et les visions positives ayant des références et des implications pratiques, immédiates. L'extase est une sorte de béatitude du néant, une transcendance de la sensation d'anxiété et de négativité amère éprouvée quand on commence à se détacher de l'existence. Il est criminel de considérer et de vivre la négation comme une finalité en soi. Les négations ne prouvent jamais rien si de grandes joies ne les suivent pas. Et je me demande si celles-ci, qui vous étreignent et vous envahissent au point de vous faire souffrir, ne naissent pas après des liquidations complètes, après qu'on a éliminé toutes les formes et tous les cadres, toutes les amours

et toutes les haines.

Il faut avoir tout nié pour que le vide puisse se convertir en plénitude, processus que les mystiques ont fort bien décrit, avec l'ardeur et la passion qui leur sont propres. Le passage de « la nuit obscure » à la vision intérieure, dans laquelle on est dominé par des lumières intrinsèques, exprime la conversion intime qui se réalise sur toute une échelle de la transfiguration. La sensation initiale d'abandon est dépassée et la confusion des sens, dont parlent les mystiques espagnols, s'illumine dans une extase suprême.

Si la connaissance a une limite ou une modalité ultime, ce sera nécessairement une vision suprême de la lumière pure, une extase rayonnante éliminant tout ce qui tombe dans l'individualisation. Plus on avance dans le processus de la connaissance, en cherchant à atteindre le donné originel et la toute dernière forme de l'existence, plus on s'approche d'une pureté que l'extase seule permet de surprendre. Alors disparaît tout ce que nous nommons *existence*, c'est-à-dire le donné sensible et tout ce qui est individué, et il reste une zone assimilable tant à l'essence qu'au néant. Une connaissance qui ne s'arrête pas dans sa marche, qui va jusqu'aux dernières formes et qui tire les dernières conséquences, arrivera inévitablement à l'extase, à condition de ne pas douter d'elle-même pour patauger dans le scepticisme.

Dans les états négatifs (comme l'ennui, la mélancolie, la tristesse, le désespoir, la peur), la connaissance est un poison rajouté au poison général qui infecte l'être. Alors, connaître signifie interioriser encore plus une tragédie, l'intégrer encore plus dans la structure de notre vie psychique et organique. À cela s'ajoute l'activité de projection de la connaissance, qui consiste à universaliser un fait individuel, de sorte que la tristesse individuelle grandit et rejoint la tristesse cosmique et que la solitude de l'homme, en s'approfondissant, est ressentie et interprétée comme une solitude du monde.

L'extase lumineuse est, au contraire, associée à une joie infinie qui ressemble beaucoup à l'exaltation musicale. Le sentiment d'une croissance intérieure donne la sensation d'un essor vers des hauteurs insoupçonnables. Et l'on est fier d'être seul dans la lumière, joyeux de vivre isolé dans un monde de rayons, et l'on est enivré par des scintillements, tourmenté par des visions, emporté par des songes. Ce n'est plus une solitude dans l'existence, c'est une solitude au-delà de l'existence, sur des cimes, où chaque joie est tellement grande que, si elle durait autant que dure une douleur, elle compenserait peut-être toutes les souffrances du monde. Mais, puisque cela n'arrive pas, il ne subsiste que les révélations de la joie, pareilles à une existence douloureuse, à un vœu irréalisable.

Je suis peiné par l'excessive discrétion dont les gens entourent leur joie, surtout quand leur être tout entier en fait une extase. Je voudrais qu'ils crient, qu'ils trépignent, qu'ils explosent ! Je suis indigné à l'idée que personne jusqu'ici n'est mort de joie. Mais peut-être faut-il avoir trop souffert pour mourir de joie.

Le malheur comme destin

Puisque nous ne pouvons pas être heureux, pourquoi ne pas chercher à rendre notre malheur créateur, dynamique et productif ? N'est-il pas de notre devoir d'attiser notre brasier intérieur et de nous consumer sur des sommets où nos peines deviendront des explosions ? Nos actes ne seront pas féconds si nous ne vivons pas en reculant toutes les frontières. Qu'il n'y ait pas de limites à notre désir de brûler dans les flammes de notre propre vie, pas de limites à la vibration de notre être ! Notre devoir est de monter et de descendre indéfiniment sur l'échelle de nos formes de vie, dont la nature doit nous importer moins que doivent nous envoûter les profondeurs sans fin que nous pourrions atteindre.

Il y a, par-delà la sphère habituelle des expériences de la vie, un domaine dans lequel tout se passe comme dans une succession des transfigurations. La peine se convertit en joie, la joie en peine ; les élans en déceptions et les déceptions en élans ; les ternissures en flamboiements et les flamboiements en ternissures. La consistance des états d'âme disparaît dans cette succession de transfigurations et s'affine en des extases ininterrompues. Lorsque vous vivez tout à une profondeur hallucinante, sous le signe de l'illimité, vous découvrez un domaine dont vous ne pourrez ouvrir les portes qu'avec une seule clé : votre extase. Là, la négativité cesse d'être stérile, et le satanisme destructeur ; là, tout se déroule et se calcine dans un hymne à la vie et à la mort, dans une symphonie de flammes montant du plus profond de vous-même.

Mais il a fallu beaucoup souffrir pour accéder à la région des transfigurations successives ! Il a fallu beaucoup endurer pour donner de la profondeur aux actes de notre vie ! Car ils sont d'une banalité qui ne révèle rien quand ils se produisent d'une façon ordinaire. Vivre n'a en soi nulle signification. Nous ne pouvons en trouver aucune dans l'évolution de la vie, dans le pur déroulement des actes vitaux. Vivre purement et simplement, c'est leur refuser la moindre profondeur. Mais si l'on vit comme si la vie était un bien qu'on pourrait sacrifier n'importe quand, elle cesse d'être une banalité et une évidence. Affirmer que la vie nous a été donnée pour que nous la vivions est une bêtise. La vie nous a été donnée pour que nous la sacrifions, c'est-à-dire pour que nous en tirions plus que ne le permettent ses conditions naturelles. Il n'y a pas d'autre éthique que celle du sacrifice.

Envisager la mort en tant que telle, détachée de la vie, c'est rater sa vie, et sa mort du même coup. Le sentiment intérieur de la mort est fécond seulement quand il nous permet de donner de la profondeur aux actes de la vie. Celle-ci perd sa pureté et son charme dans cette relation ; mais elle y gagne infiniment en profondeur. La pure extase de la mort finit forcément par paralyser l'être tout entier. C'est seulement quand nous pouvons faire jaillir des étincelles de l'obsession de la mort, c'est seulement alors que nous pouvons transfigurer la vie aussi.

Nous devons faire subir à notre vie les épreuves les plus dures. Rien de ce qui est risqué ou dangereux ne doit nous être étranger. Il n'y a que les pucelles pour refuser de penser aux derniers problèmes, c'est-à-dire aux dernières pertes. Mais toute la vie doit être pour nous une série de virginités perdues.

Alors, devons-nous nous étonner de voir apparaître chez certaines gens, telle une obsession vitale, la volupté du malheur ? N'est-elle pas à l'origine d'une tendance à approfondir la vie à travers tout ce que celle-ci attaque et compromet ?

Ne jaillit-elle pas d'un désir de brûler la vie jusqu'aux racines, afin de bâtir toute une existence sur

des flammes ? Une évolution dans le brasier, voilà ce qu'elle est, cette volupté du malheur. Et il y a en elle un curieux mélange de sublime et de fantomatique, de solennel et d'irréel.

Tirer de la vie plus qu'elle ne peut donner, voilà l'impossible que réalise cette volupté du malheur dans laquelle des ravissements accompagnent les souffrances. Peu importe que celles-ci soient causées par les hommes, par la maladie ou par une perte irréparable ; ce qui compte, c'est que nous puissions les féconder intérieurement, pour que la vie s'enrichisse de nouveaux chatoyements et de nouvelles profondeurs. Si nous ne réussissons pas à semer des étoiles dans nos ténèbres, comment préparerons-nous l'aurore de notre être ?

Une aurore qui nous permet seulement de prouver combien nous sommes près du sacrifice et combien nous sommes forts dans notre malheur.

Quand nous nous serons enivrés de toutes les ténèbres, quand nous aurons épuisé le sentiment de la douleur et de la mort, quand nous aurons médité et ressassé les vanités, quand nous nous serons dépensés sans compter pour ne pas nous transformer en cendres, que nous restera-t-il d'autre que la transfiguration pour nous envelopper dans une auréole totale et définitive ?

Inscrivons dans notre édifice intérieur les paroles de sainte Thérèse : *Souffrir ou mourir*, non pour nous souvenir de ce que nous voulons faire, mais pour savoir ce que nous sommes. Soit nous avons un destin, soit nous n'en avons pas. Car nous ne sommes pas hommes à mourir à l'ombre d'un arbre par un après-midi d'été ! Que des frissons infinis parcourent notre être et que notre âme soit pareille à un immense creuset ; que nos élans soient brûlants, et vibrantes nos extases ; que tout bouillonne pour que nous débordions, pour que nous explosions comme un volcan ! Notre symbole sera le feu et, comme dans les extases mystiques, nous souffrirons d'un trop-plein d'inexprimable. Le brasier de tant de souffrances dégagera une vive chaleur et, tourmentés par trop de vie, nous redouterons moins le renoncement. Le temps n'est-il pas venu de comprendre, en un jugement définitif, qu'il faut à la vie d'autres formes que les siennes pour réussir à nous consoler de notre tristesse d'être ? *N'est-ce pas maintenant que le courage de vivre signifie autre chose que la négation de la mort ?* Ne devons-nous pas éteindre la mort pour que la lutte contre ses ténèbres rende plus brillantes les lumières de la vie ? Et ne devons-nous pas vérifier quotidiennement les résistances de notre vie dans un combat sans merci contre les forces de la mort ? Ne devons-nous pas *sauver* notre vie à chaque instant ? Car ce sera seulement quand nous l'aurons sauvée que notre sacrifice représentera notre première et dernière liberté.

Berlin, mars 1934

La Roumanie devant l'étranger

J'ai eu l'occasion de connaître à Berlin et à Munich de très nombreux étrangers, qui m'ont intéressé moins pour leur mentalité que pour leurs opinions et leurs informations sur la Roumanie. Tout ce que j'ai appris est très déprimant, attristant. Et je n'écrirais pas ce reportage si je n'étais pas certain que tout n'est pas perdu, que la vitalité de la Roumanie devra un jour trouver une expression, que notre passé et notre présent nous ont trop avilis pour qu'une explosion ne vienne pas enfin nous métamorphoser. J'ai toujours été pessimiste quand j'ai parlé de la Roumanie ; mais je pense que la vie est assez irrationnelle pour réussir à sortir de l'ornière une histoire et un destin aussi compromis que les nôtres. Dès l'instant où je serai convaincu qu'une *transfiguration* de la Roumanie est une illusion, la question roumaine n'existera plus pour moi. La jeunesse roumaine ne doit pas avoir d'autre mission politique et spirituelle que de bander sa volonté en vue d'un tel changement de visage, elle doit vivre d'une façon exaspérée et dramatique afin de métamorphoser complètement notre style de vie. Si la sagesse séculaire, qui dit que l'histoire ne procède pas par bonds, avait raison, nous devrions tous nous suicider sur-le-champ. Mais notre instinct, notre passion et notre élan prophétiques peuvent apprendre quelque chose auprès de tous, sauf auprès des sages. Notre existence n'aura pas de sens tant que nous ne ferons pas un bond, un bond définitif et essentiel.

Nous n'avons jamais eu la volonté de nous transformer totalement. Le mécontentement suscité par notre destin et par notre condition n'a pas dépassé la forme indécise d'une attitude sceptique. Le scepticisme est le premier degré sur l'échelle d'un processus de transformation, le premier élément à nous donner la conscience de notre destinée. Il nous permet de nous situer en dehors de nous-mêmes, pour mesurer nos forces et déterminer notre position historique. Et voilà l'origine de notre superficialité : nous n'avons pas su dépasser ce premier degré, nous sommes devenus les spectateurs pantouflards de notre inertie, nous avons savouré ironiquement notre agonie nationale. Le Roumain brocarde sa propre condition, il se disperse dans une auto-ironie facile et stérile. Nous ne vivons pas dramatiquement notre destin, ce qui m'a toujours indigné, tout comme m'ont chagriné notre indifférence de spectateurs, notre regard extérieur. Si notre désastre nous avait fait souffrir tous ensemble, si nous avions été pris d'un désespoir organique en raison de notre insignifiance dans le monde, qui sait, grâce à une de ces grandes conversions morales qui ne surviennent que sur les cimes, nous aurions peut-être franchi aujourd'hui le seuil de l'histoire. Les Roumains ne sont pas devenus jusqu'ici positifs et créateurs parce qu'ils se trouvent encore sur le premier échelon du dépassement et de la négation de soi. Il faudra une folle intensification de notre ardeur pour que notre vie devienne du feu, notre élan une vibration infinie et toutes nos ruines de simples souvenirs. Nous devrions tous penser solennellement à cette réalité : la Roumanie est un pays sans prophètes, autrement dit un pays où personne n'a vécu les réalités futures comme des présences effectives, comme des actualités vivantes et immédiates, où l'obsession d'une mission nationale n'a jamais fait vibrer personne. Alors, nous devrions jurer solennellement d'être différents, de brûler d'un fanatisme aveugle, de nous enthousiasmer pour une autre vision, afin que nous ayons une seule *pensée*, celle d'une autre Roumanie. Poursuivre dans la ligne de notre histoire équivaldrait à un suicide à petit feu. Je pense moins au changement de certaines formes politiques qu'à une transformation fondamentale de notre vie. Il faudra que nous renoncions à nos lucidités qui nous révèlent tellement d'impossibilités, pour que, aveugles, nous conquérions la lumière, dont nous ont éloignés précisément nos lucidités.

Que notre histoire soit un rien ne justifie rien. Pour la Roumanie, il n'y a d'autre réalité que l'avenir. Notre passé ? Une absence de liberté, une absence d'orgueil, une absence de mission. Alors, quel non-sens que de se réclamer d'une histoire sans événements ! Nous autres, nous commençons seulement à vivre. Il est donc explicable que les étrangers ne connaissent presque rien de notre prétendue vie. Il n'en est pas moins vrai que leur ignorance est tellement grande qu'elle a de quoi nous indigner. Et l'on est dégoûté pour toute la vie des étrangers, tellement leur mépris à notre égard est exagéré. J'en ai connu je ne sais combien qui ignoraient même l'existence d'un peuple roumain ! Si je dressais la liste de toutes les questions qui m'ont été posées à propos de la Roumanie, alors, par mépris ou par honte, aucun de nous ne passerait plus la frontière. J'ai vu des Roumains rire quand ils entendaient de pareilles questions. Mais elles sont attristantes au dernier degré. Quels que soient nos péchés, nous ne vivons pas, nous autres Roumains, à un niveau aussi inférieur qu'on le croit à l'étranger.

Munich, avril 1934

Éloge de la prophétie

Tous autant que nous sommes, nous devons bien nous mettre dans la tête, pour ne pas dire dans le sang, que notre époque est une époque de grandes missions, que nous devons vivre frénétiquement et nous réaliser dans la prophétie. Sur tous les plans de la vie, notre ardeur doit embrasser les contenus de l'existence grâce à une participation originale, afin que nous vivions tout jusqu'à l'extase. La vie sociale doit être le banc d'essai de notre ardente sensibilité et nous devons déverser notre infini profond dans tout ce que la vie a d'extérieur. Dispersons nos énergies au-delà de la culture pour qu'elles s'élèvent comme happées par un tourbillon. Vivons tout avec passion pour que notre destin déchire comme un éclair les ténèbres du monde et les nôtres. Ayons pour but de devenir autre chose. N'acceptons la vie que pour de grandes négations ou de grandes affirmations. Si nous ne brûlons pas du désir d'accomplir notre mission, nous ne méritons ni de vivre ni de mourir. Je ne comprends pas comment il peut y avoir en ce monde des gens indifférents, comment il peut y avoir des âmes qui ne se tourmentent pas, des cœurs qui ne brûlent pas, des yeux qui ne pleurent pas. Il faudrait interdire les spectateurs et tous ceux qui font du recul une vertu. Aucune âme ne doit susciter notre enthousiasme, excepté celle qui se tourmente et qui n'a jamais oublié qu'elle vivait. Déclarons fausses toutes les vérités qui ne nous font pas mal et faux tous les principes qui ne nous embrasent pas. Que nos vérités deviennent des visions, et nos principes des prophéties ! Que notre verbe lance des éclairs et que nos arguments soient des flammes ! Pouvons-nous encore perdre notre temps à démontrer, à argumenter et à convaincre ?

Nous aimons notre prophétie – serait-ce parce qu'elle dévore le temps ?

Être conscient du temps et le dépasser d'un bond, vivre l'avenir dès aujourd'hui, voilà le sens de notre prophétie. Grâce à elle, nos désirs deviennent des présences et des réalités vivantes, et des visions brillent dans le trop-plein de l'actualité. Ne représente-t-elle pas une tentative d'abolir le temps, de vivre dans l'absolu ? Ceux qui ne connaissent pas les flammes dévorantes de l'esprit prophétique subissent la succession des instants et leur relativité, ils sont sceptiques et acceptent tout. Tandis que la prophétie nous permet d'enjamber le temps, de vivre l'instant dans sa direction absolue, dans ce qu'il devrait être et vers le but qu'il devrait poursuivre. Elle nous rend accessibles les dernières finalités si nous vivons violemment le moment. Nous devons aimer tout ce qui est prophétique pour la passion de l'absolu qu'il y a dans toute prophétie, pour la présence des grands achèvements dans les grands commencements. D'ailleurs, nos ardeurs prophétiques n'ont-elles pas été grandies par le pressentiment de la fin dans tout ce que nous avons vécu ? Dévorons le temps avec bestialité, pour que notre vie soit à chaque instant un commencement, une cime et un crépuscule. Puissent des visions éclatantes nous envahir et nous aveugler avec leur paroxysme lumineux, comme dans un élan mystique dont l'indétermination résulterait de notre soif d'absolu. Si nous ne brûlons pas du désir de l'absolu, d'une réalisation intégrale et d'une possession infinie, le temps nous dévorera irrémédiablement et notre vie sera perdue dans des instants aussi nombreux que le furent les lâchetés qui diminuèrent notre être. Vous avez tous connu trop peu de défaites puisque vous n'avez pas envie de grandes transformations, puisque vous ne souhaitez pas vivre dans l'absolu, puisque vous ne vous débattez pas à en éclater. Vous avez tous trop peu souffert, puisque vous n'êtes devenus que des sceptiques !

L'histoire et la vie vous ont piétinés et, dans votre débâcle, vous n'avez même pas eu le courage de

hurler, de haïr, d'en finir, obsédés par une autre vie, ensorcelés par d'autres espérances, broyés par d'autres désespoirs.

Il faudrait fouetter jusqu'au sang tous ceux qui hésitent à vivre, qui ne se consomment pas dans le satanisme du temps, il faudrait infliger le supplice à tous ceux qui attendent que le temps balaye leur bribe d'existence. Or, presque tous les hommes sont des bribes d'existence qui attendent leur liquidation. La valeur de la morale prophétique réside dans la volonté de se liquider soi-même en vivant aussi intensément que dans une extase. Toutes les prophéties reposent sur une conception dramatique de la vie dans le temps, sur un combat sans merci contre le temps et l'inertie de la vie temporelle. Le sentiment normal et médiocre de la temporalité ne peut conduire qu'à l'attentisme dans la vie, à une conception douillette en vertu de laquelle on se complaît dans les surprises des divers moments. Les gens attendent tout du temps, ils attendent que leurs idéaux soient atteints et que leurs espoirs se réalisent à l'avenir, que la mort vienne « en son temps ». Notre frénésie prophétique doit se déchaîner contre ce genre d'attitude. Et la conscience de notre mission doit s'intensifier grâce à une participation infinie à l'instant, grâce à la fureur exaltée de la vie, qui se veut pleine en dépit du néant temporel. Que notre messianisme soit pareil à un incendie calcinant tous les indifférents de ce monde, un incendie auquel ne puisse échapper aucun de ceux qui ne souffrent pas du désir des ultimes transfigurations ! Ayons notre feu intérieur pour obsession et élevons-nous sur ses flammes comme sur des ailes. Nos grandes missions nous protégeront contre la gangrène du temps, les instants se mueront en éternités et les éternités en instants. Atteignons, dans nos visions, des cimes d'une telle grandeur qu'elles stupéfient ceux qui végètent dans la contemplation et qu'elles les en arrachent, pour que la passion de l'absolu vienne remplacer leur indifférence. Car l'indifférence est un vrai crime contre la vie et la souffrance.

Que notre élan prophétique ait la force d'une tornade, qu'il soit contagieux comme une maladie et dévorant comme le feu ; ainsi nous deviendrons les maîtres de ce monde blotti dans la quiétude et dans l'ombre et, nous lançant dans une croisade universelle, nous serons les conquérants qui délivreront les lumières cachées par les ténèbres du monde et par les nôtres !

Munich, mai 1934

I

J'ai tous les jours l'impression que les Bavarois doivent mourir d'un excès de santé. Gros, satisfaits, le regard inexpressif, dilatés par la bière, l'air bonhomme, ils offrent l'image d'un bonheur plat et vain, d'une normalité et d'un équilibre honteux. On se demande, sidéré, ce qui peut inciter ces citoyens repus à écouter toutes les semaines, si ce n'est tous les jours, la musique de Wagner ou de Beethoven. Je n'ai pas réussi à comprendre comment la passion de la musique pouvait habiter des gens au style de vie aussi médiocre, des gens qui peuvent dormir paisiblement après avoir écouté une symphonie de Beethoven. Leur regard calme et leur placidité offensent par contraste le dynamisme hallucinant et torrentiel de la musique allemande, dont la profondeur n'est pas peu due à une invasion sonore, à une irruption irrationnelle de sonorités, devant lesquelles la platitude intérieure de chacun bée comme un gouffre. La densité de la musique beethovénienne se manifeste notamment en révélant notre nullité. Qui ne s'est pas senti nul, vide ou approximatif en comparaison de la frénésie de Beethoven n'a rien compris à sa musique, que nous devrions détruire pour avoir encore droit à la fierté, tout comme nous devrions détruire les romans de Dostoïevski pour pouvoir encore parler de souffrance, de malheur et de drame.

Et puis, la femme bavaroise ! Elle est le plus souvent une expression élémentaire, sans nuances, retenue, quelquefois libertine ; mais par frigidité et non par passion. Une santé tellement indifférenciée qu'elle en devient choquante. Proust a parlé à maintes reprises des beaux yeux mélancoliques des Bavaroises. C'est vrai seulement pour quelques exceptions, qui compensent et réhabilitent vaguement la fadeur de toutes les autres.

J'ignore si vous êtes sensibles au genre de beauté dont la pâleur exprime un mélange de naïveté, de transcendance et de pureté. Il y a un charme diffus dans cette pâleur qui n'est pas un effet du vice, mais celui d'une prise de distance instinctive par rapport aux choses, et qui inspire un sentiment n'ayant strictement rien de moderne. Le regard correspond parfaitement à ce qu'elle a d'indéfini. Habitué à une expression directe, accessible et immédiate, nous sommes attirés par le vague d'un tel regard, qu'il dévoile ou non une certaine profondeur. Un seul clignement d'yeux décrit des courbes immatérielles, crée une atmosphère d'ondolement imprécis, de balancement aérien, désagrège le désir pour en faire des nostalgies, et l'instinct pour le transformer en frissonnement musical, en vibration subtile.

Il est mélancolique, ce regard qui embrasse dans le vague tout et rien et dont l'expressivité indéfinie crée autour d'elle une atmosphère de regret ou de non-modernité.

Nous autres, modernes, nous ne savons plus regarder : nous avons tous des yeux de commerçants. Un regard intelligent, calculateur, fixé sur un objectif précis. Alors que seuls peuvent nous intéresser les yeux qui se portent sur *autre chose*. C'est un regard mystique, musical, érotique qui peut être intéressant. Dans la piété, dans la mélancolie, dans l'extase, nous ne visons pas des objets, nous ne poursuivons pas des idées – nous vivons des dispositions et des mondes.

Quelqu'un a fait un jour cette réflexion remarquable : ce qu'on appelle aujourd'hui un regard perdu ou absent est en réalité le regard authentique et nous ne sommes vraiment nous-mêmes qu'à de tels

instants. Les rares exemples bavarois dont je parle se réalisent essentiellement dans ce vague. J'avoue que les prunelles bavaroises ne scintillent pas, ne brûlent pas ; mais la mélancolie germanique – pensez à la célèbre gravure de Dürer – est sublimée, transcendée, elle a un caractère angélique, à l'encontre de la mélancolie russe, arabe ou argentine, animée par des feux intérieurs, enflammée, exaltée, tourmentée par l'idée du provisoire et incapable de se purifier. Lorsque je dis « mélancolie germanique », je ne pense pas au peuple allemand, qui est trop positif pour être mélancolique, mais aux beautés bavaroises et aux quelques individus séduits par le démon de la musique. Les Allemands montrent plus de compréhension pour les états qui réclament du monumental (par exemple le sublime ou le tragique) que pour la mélancolie, qui exige de la finesse. Une mentalité peu raffinée est mille fois plus près d'une compréhension du sublime ou du tragique qu'une sensibilité fine et cultivée. Les Français n'ont jamais compris le romantisme allemand et ses deux grandes questions – l'infini et la mort –, parce qu'ils n'ont pas de sensibilité pour ces problèmes, dont la profondeur et la complexité impliquent un véritable sentiment non culturel de la vie.

II

Ce n'est pas seulement le paysage bavarois, c'est le paysage allemand en général qui a pour caractéristique d'être clos et de réaliser une intimité paradoxale, car solennelle et, parfois, distante. Ainsi, un vert prononcé dans des plaines toujours bordées par des bois avant qu'elles ne puissent suggérer l'infini. On se sent alors victime de l'adversité, prisonnier d'une tristesse qui n'est pas sans évoquer l'atmosphère de ces églises catholiques dont la splendeur flamboyante illustre emphatiquement le néant de notre existence et où l'expression de piété figée sur le visage des saints et des anges représente en fait le regret ou le souvenir du provisoire dans l'extase de l'éternité.

Un grand critique d'art, juif, s'est converti au catholicisme après avoir connu le paysage bavarois. Il y a en effet quelque chose de tout à fait catholique dans ce paysage. Une discrétion calculée, qui vous oblige à maîtriser vos nerfs quoiqu'il advienne, et une médiocrité des visions inspirent une mélancolie diffuse, stérile, étriquée. S'il y a dans la foi une once de mélancolie, eh bien elle est la mesure de ce paysage, devant lequel on n'éprouve le besoin d'aucune déviation ni d'aucun cri, devant lequel on n'est tourmenté par aucun désir d'excès.

Ce paysage, que les Allemands eux-mêmes n'aiment pas tellement. Ou bien, quand ils l'aiment, ils pensent à la peinture allemande dont, pour ce qui me concerne, je suis incapable de goûter les paysagistes. Je ne comprends pas que des gens puissent s'extasier devant Hans von Marées, Uhde ou Thoma. La peinture allemande, qu'ont créée ses portraitistes, s'est approfondie dans la différenciation des expressions individuelles et dans la représentation des moments dramatiques de la vie. Ce n'est pas à cause de je ne sais quelle vision de la nature que Dürer, Holbein, Grünewald et Baldung sont de grands artistes, c'est parce qu'ils ont su illustrer le côté individuel et dramatique de l'existence humaine. En Allemagne, l'école romantique, qui en matière de peinture a mis l'accent sur le paysage, est beaucoup moins importante qu'on ne le pense pour l'évolution des arts. Grosso modo, si les Allemands n'ont pas joué un rôle de premier plan dans l'histoire des arts plastiques, c'est parce que ceux-ci ne peuvent pas constituer un moyen d'expression essentiel pour un peuple éminemment musical. Plus on est doué pour la musique, moins on l'est pour les beaux-arts. Les Allemands ont mieux exprimé leur sentiment de la nature en faisant de la musique qu'en faisant du paysage. À cet égard, la *Pastorale* de Beethoven représente pour moi davantage que tous les tableaux des paysagistes allemands.

III

Je ne me le pardonnerai jamais : sur les rives du lac Starnberg, à proximité de Munich, là où le roi Louis II de Bavière, le plus intéressant et le plus triste des rois ayant jamais existé, s'est suicidé, par déception, par amertume et peut-être par démence, en ces lieux si sombres, où s'est produite une véritable tragédie historique, j'ai pu – non, je ne me le pardonnerai jamais – m'égarer dans des bonheurs simples ou m'exalter dans des mélancolies amoureuses. N'est-il pas incroyable que, en des lieux qui devraient nous obliger à être sévères et solennels, en des lieux où nous devrions être essentiels jusqu'à l'extase, qu'en de tels lieux nous nous laissions envahir par des désirs immédiats, que nous cédions à l'oubli, que nous trahissions nos grandes visions et que nous nous trahissions nous-mêmes ? Si quelqu'un m'avait prédit un jour qu'à l'endroit où le plus étrange des rois s'est ôté la vie, il suffirait d'un sourire de femme pour dévoyer ma vibration intérieure, pour me faire oublier dans de douces futilités le drame de ce roi que j'aimais tant dans mon adolescence, j'aurais tenu cet augure pour le pire des affronts et je me serais vengé sur-le-champ. Aujourd'hui, je sais que nous ne pouvons conquérir le bonheur qu'en renonçant à être essentiels. Le malheur est un péché contre la vie, mais il est la condition de notre profondeur. Prisonniers consentants de tendres mélancolies amoureuses, dans un monde fait d'oublis caressants, les hommes font leur devoir envers leur vie, mais non envers le *noyau* de leur vie. On ne peut être heureux qu'en négligeant son destin. Et nous n'avons un destin que dans la conscience de notre malheur.

Il est peut-être du devoir de tous les hommes d'être heureux. Mais il y en a pour lesquels le bonheur est seulement un vide dans leur malheur.

Alors, ils ne peuvent que mépriser le bonheur et aimer le malheur, sans quoi ils étoufferaient sous les regrets.

Munich, mai 1934

Le culte de la force

Y a-t-il rien de plus attristant que le rythme ralenti de la vie en Roumanie, que le relâchement honteux de l'énergie vitale, que la cadence imbécile de notre histoire ? Dieu sait quelles excuses laborieuses on pourrait trouver pour justifier la maudite inertie de ce peuple blasé : trop d'eau dans son sang ou ses composantes orientales ou l'incertitude ethnique planant sur ses origines...

Un peuple ne s'affirme pas dans l'histoire s'il ne possède pas un substrat vital toujours prêt à exploser. Une vie qui ne peut pas s'élancer hors de ses limites normales n'a aucune valeur. Quelle sorte d'histoire est celle qui se satisfait de son existence en tant que telle ? Quelle sorte de peuple est celui dont les instincts se sont réfugiés dans les individus, mais qui n'a pas l'instinct de son propre destin ?

Je déplore qu'en Roumanie la vie ne s'affirme pas, qu'elle ne le veuille ou ne le puisse pas. À notre scepticisme et à notre vulgarité, je préférerais mille fois un reste de barbarie, qui servirait à notre culture de réservoir ou de ressort. Mais, dans la pudeur de cette culture, on appelle l'émasculat finesse et la futilité intelligence.

La lassitude, le doute et le désabusement rongent comme un cancer notre être national. Le Roumain ne croit aveuglément à rien, pas plus qu'il ne nie fanatiquement : il doute systématiquement de tout et fait de l'élasticité une vertu. Pour le destin d'un peuple, un négativisme féroce est infiniment plus créateur que le doute rationnel ou qu'une confortable distanciation. Sans le nihilisme, la révolution russe n'aurait pas été possible ; de même, aucun acte héroïque n'est possible sans un profond désespoir. Plus une négation est radicale, plus elle est féconde. Toute négation résolue, fanatique, est un acte de vie ; le doute ininterrompu, jamais entamé par la lumière ou par l'obscurité, est une lente et stupide agonie.

Je ne pense pas qu'il existe sur tout le globe terrestre un peuple plus sceptique, plus méfiant à l'égard des choses essentielles, que le peuple roumain. Chez nous, on n'apprécie que les hommes « intelligents ». Or, qu'est-ce qu'un homme intelligent dans notre acception nationale ? Celui qui ne croit pas à ses propres idées ; celui qui ne prend pas au sérieux sa façon de vivre ; celui dont l'existence est placée sous le signe de l'ironie et qui trouve distingué de marquer ses distances par rapport à ses intimités les plus douloureuses ; celui qui pousse la tolérance et les concessions jusqu'à la lâcheté.

Cette espèce d'histrion vaut infiniment moins qu'un homme qui a une seule idée et qui peut mourir pour elle.

Le plus grave, c'est que l'absence d'articulation spirituelle est probablement organique, liée à une grave fatalité, au noyau de notre existence nationale. Comment expliquer autrement le scepticisme de tellement d'intellectuels roumains qui ne croient à rien, et ce avant même de s'être tourmentés à cause d'une problématique de la vie ?

Manquant de véritable courage ou d'anxiété, ils se complaisent dans des paradoxes faciles, ils compliquent inutilement par des mots creux tout ce qu'ils ne peuvent pas comprendre. Comment espérer bâtir une autre Roumanie avec ces dilettantes, ces damoiseaux de l'esprit, cette gélatine morale, ces pauvres existences que n'anime aucune ardeur prophétique, aucune volonté de transfiguration, aucune grande sincérité ? Quant au paysan roumain, n'en parlons pas. Au lieu de l'admirer sans raison, nous ferions mieux de réfléchir à ce que nous devons détruire en lui.

Dans d'autres pays, quand on souhaite une révolution spirituelle, politique, morale, la question qui se pose est de *sauver* quelque chose. Chez nous, il ne s'agit pas de transformer quoi que ce soit, de redresser ou poursuivre, car la question posée est celle du *destin*, d'une vie qui exige d'autres contenus, d'autres valeurs. Nous devons en effet nous demander s'il y a quelque chose à *sauver* dans ce qui a été fait avant nous, s'il peut y avoir un sens à consacrer notre activité à des accommodages et des compromis honteux. Non, nous ne chercherons dans le passé ni des idéaux, ni des credo, ni des opinions. En Roumanie, l'historisme serait pire qu'un non-sens. Nous ne devons pas être lâches au point de nous inventer une histoire nationale. Nos ancêtres ont versé trop peu de sang pour la liberté – ils nous aimaient trop peu.

Il est tout à fait évident que la Roumanie a besoin d'une autre morale, d'une autre compréhension de la vie, d'un autre esprit. Toutes les formes qui ont étouffé jusqu'ici notre vie doivent être détruites, et détruits tous les concepts dont le vide n'a pas pu donner de substance à la vie historique de ce peuple.

Nous devons mépriser toutes les attitudes pusillanimes, tout ce qui est mineur dans la vie, tout ce qui se réfugie dans une rationalité insipide pour masquer les faiblesses de notre vitalité ou pour empêcher les sursauts de son impérialisme.

Il est intéressant de noter à cet égard que, pour des raisons incompréhensibles, on a toujours méprisé en Roumanie les manifestations de la force. Et je ne parle pas seulement de celles qui sont immédiates et vitales ; je pense à tous les phénomènes qui atteignent un paroxysme, à tous les actes apparentés à l'héroïsme. Pour revitaliser la Roumanie, il faut instaurer le culte de la force, de l'énergie explosive, de la vie qui se réalise. Un individu peut s'offrir le luxe de vivre dans l'isolement, de se consumer pour des valeurs n'appartenant qu'à lui, de s'enfermer dans son illusion. Tandis qu'une nation n'a pas le droit de s'illusionner. Une nation qui n'aspire pas à avoir une grande force, qui ne souhaite pas se forger un destin historique selon sa vocation profonde, n'a pas droit à l'existence, et bien entendu encore moins à l'histoire, laquelle a une finalité nationale avant d'en avoir une sociale.

Pour les grandes collectivités humaines, rien n'est plus évident que le culte de la force, de la vie qui s'affirme sans restrictions, sans conditions, sans limites imposées du dehors. Ce culte de la force n'est pour elles que l'extase suscitée par leur puissance. Alors qu'il faut sans cesse l'exciter ou le ranimer dans les petites cultures, en raison d'une incertitude et d'une timidité du fond vital. Là, le culte irrationnel de la force et le culte fort de l'irrationalité réclament beaucoup plus d'intensité et d'ardeur. Une vie qui reste à jamais timide et incertaine, qui ne peut pas se réaliser à cause d'empêchements intérieurs ou extérieurs, est plus hideuse que la mort. Hideux est un pays qui souhaite sa propre mort dans l'ombre de l'histoire.

En matière de politique étrangère comme de politique intérieure, pour ne prendre que cet exemple, la Roumanie n'a pas eu l'instinct de son destin. Tous nos succès nous sont venus de l'extérieur, de sorte que nous en avons eu autant que nous avons commis de lâchetés.

Les problèmes nationaux ne doivent pas être regardés à travers le prisme des aspirations individuelles. Ce sont deux catégories irréductibles.

Je peux critiquer la Roumanie à chaque instant, il n'en est pas moins vrai que l'amour désespéré que je lui voue m'attache à son avenir, si ce n'est aussi à son passé. Un fond irrationnel met au grand jour des affinités que pourtant je niais.

Lorsque la volonté d'un peuple est d'avoir un destin, il doit se montrer implacable à cet égard. Au nom de cette volonté, il peut tout sacrifier. Absolument tout. Les aspirations universalistes sont justifiées quand on représente une force, tandis qu'un universalisme résultant de l'absence d'un axe

intérieur est encore pire que la honte. Je déplore que la Roumanie soit dépourvue d'orgueil, de marque historique et de vision messianique. Et je plains une nation qui ne veut pas devenir grande, qui n'aime pas la force et les élans de la vie, qui vit au contraire dans l'ombre reposante des illusions vulgaires, doutant de tout pour ne rien risquer.

Vers une autre morale sexuelle

Je n'écrirais pas ces lignes si je ne ressentais pas comme un poison l'atmosphère d'hypocrisie et de fadeur qui enveloppe en Roumanie tout ce qui est problème sexuel, si je n'étais pas indigné par l'esprit dans lequel est élevée une génération blennorragique et démocratique. Oublions pour un moment l'engance des demi-intellectuels qui se prennent pour des critiques parce qu'ils rédigent des comptes rendus, négligeons la suffisance de toutes les nullités qui masquent leur déficience derrière le paradoxe, crachons sur toute la lèpre que sont les polémistes ignares et crasseux, et revenons au désastre moral subi par une jeunesse tombée victime d'un système d'éducation stupide, d'une éducation qu'on dit « moderne » pour ne pas l'appeler criminelle.

Pensez à l'éducation sexuelle d'un jeune homme en Roumanie, pensez à la façon dont il découvre les intimités essentielles de la vie, et vous comprendrez le symbole sinistre qu'est le bordel dans sa vie. Vous comprendrez pourquoi chez nous tout jeune homme est un individu intérieurement détruit, incapable de la moindre naïveté, lucide, d'une lucidité mortelle, éloigné de la vie par une incommensurable vulgarité. Son initiation aux actes essentiels, suprêmes, a le caractère d'un vide moral, d'une défloration affective. Je crois que dans aucun autre pays en Europe la sexualité n'est dépossédée à ce point de son affectivité, de son émotion, de sa spontanéité naïve. Au propre comme au figuré, le mystère est irrémédiablement dépucelé.

Vous comprendrez donc que si l'on connaît la jeunesse allemande, qui offre à cet égard un contraste frappant, on ne puisse que fulminer contre l'esprit qui gouverne la nôtre. Bien que l'Allemagne ait été balayée après la guerre par des vagues de perversion et qu'elle ait subi, dans l'homosexualité, la crise la plus grave de la masculinité, je n'ai rencontré nulle part ailleurs un style de vie sexuelle plus pur, plus imprégné de naturel et de candeur. Je suis littéralement enthousiasmé par le système de l'amitié entre les hommes et les femmes, qui épargne à tous les Allemands l'expérience sinistre du bordel, cette première révélation infecte de la vie. Un Allemand, quel que soit son âge, est un enfant par rapport à un adolescent roumain. Celui-là n'a pas la maturité désabusée propre à celui-ci, dont la vie n'enregistre pas d'autre événement que la blennorragie, correspondant vénérien de la roublardise roumaine ; on ne connaît pas en Allemagne ce viol de la vie qui la dépouille des illusions revêtant son néant. Un pays sérieux *sauve* les mystères et ne compromet pas les lieux où l'irrationnel de la vie devient substance. Car il est atroce de vivre dans un monde dont ce qui est inexprimable a été évacué, où les mystères de la vie sont dévoilés, où son essence est avilie.

Je ne cesserai jamais de maudire cette monstrueuse souillure : faire du bordel le sanctuaire où l'on initie les jeunes aux mystères de la vie. Ils m'écœurent, ces jeunes blennorragiques, combinards, plus malins qu'intelligents, le visage pâle et la moustache fine ; ils m'écœurent, ces jeunes qui ne font pas de la camaraderie un idéal et de la convergence fanatique une mission ; qui ne savent pas renoncer à leur vie privée pour organiser des marches et à leur inutile conscience critique pour laisser déferler un flux vital la dépassant. Ils m'écœurent, tous ces jeunes francisés, fins, subtils, impuissants quand ils sont modernes, sans messianisme quand ils donnent dans la tradition. Ils m'écœurent parce qu'ils n'ont pas de fanatisme ni de vision de l'avenir, pas de volonté d'affirmation impérialiste et de sacrifice illimité. Je voudrais une vibration d'une intensité absurde, phénoménale dans son amplitude, irrésistible dans sa capacité de conquête, une vibration qui serait une prophétie, une ruée aveugle, affolante, une passion mortelle. Il faudra leur donner, à ces jeunes-là, une formidable leçon d'énergie,

pour que, hissés à un haut niveau de la vie, ils rachètent par une grande tension leur vulgarité charnelle.

C'est dans la sexualité que la vulgarité balkanique a donné la pleine mesure de sa hideur : en privant de mystère l'intimité, elle la convertit en saleté. Parler de morale sexuelle signifie orner la sexualité d'un nimbe érotique, la transfigurer affectivement, mais nullement vouloir en limiter les excès ou respecter le préjugé condamnable de la virginité. Opposée à la transcendance des normes, l'immanence de l'acte vital triomphera de l'affligeante dualité « morale-vie ». Rien n'est plus contradictoire que la « morale sexuelle » quand elle fait partie d'une morale déterminée par un système de valeurs indépendantes de la vie, donc de *non-valeurs*, qui ankylosent la sexualité, mais dont le vitalisme pourra la débarrasser. Chassons la conscience réfléchie, lucide, critique et paralysante, et affirmons la primauté de l'acte vital, autrement dit apprenons à ne faire de la pensée qu'une ombre de la vie. Vivons notre destinée dans *la mystique des sources vitales*. Qu'un irrationalisme tempéramental, lyrique et fécond nous révèle les racines de la vie, là où celle-ci n'a pas été infectée par tout un monde de valeurs dérivées. La mystique des sources vitales : saisir dans l'extase la dialectique intérieure de la vie, anéantir la conscience dans un éros démoniaque.

Méprisons sans retenue tous les adversaires de la mystique vitaliste, haïssons aveuglément les apologistes pourris d'un intellectualisme périmé. Vouons une admiration sans réserve à la vie irréfléchie, aux sources de la vie, faisons-en notre culte, n'ayons que pitié pour les sources virginales de l'existence, pour les fluidités naïves qui donnent à la vie son cours irrationnel. Plaçons à l'écart de notre élan tout ce qui est *dérivé*, déclarons fatigue tout ce qui est limite, oublions nos pensées dans nos extases. Et, puisque certains ont parlé des révélations métaphysiques de la sexualité, ne négligeons pas, nous, ce qu'elle a d'extatique, ce par quoi elle nous rend profonds et irresponsables.

Puisse la primauté de tous les actes vitaux qui s'accomplissent et fusionnent dans l'extase être notre obsession permanente, afin que nous oublions, dans la confusion de l'ardeur, le monde des schémas et des formes.

Quelle pureté d'âme peut-on attendre de jeunes gens contraints par toutes sortes de préjugés sociaux de vivre à l'ombre des bordels ? Bien que le rôle de la femme dans la vie de l'individu soit beaucoup plus important en Roumanie que dans d'autres pays, rencontre-t-on ailleurs autant de mépris vulgaire à son égard, entend-on autant de commentaires intolérables, de propos inadmissibles sur ce que j'appellerai les instants épileptiques et solennels ? Personne ne comprend que nous vivons dans une atmosphère catastrophique et qu'un bordel moral ravage l'âme des jeunes. Le pharisaïsme de l'éducation sexuelle et le préjugé de la virginité ont transformé l'image de la fille des rues en prototype, en forme originelle et nécessaire de la femme. Certes, toute réflexion sur la femme ne peut être que pessimiste, je suis d'accord, mais notre vulgarité m'effraie à un point tel que je dois me réfugier dans la musique de Mozart.

Le style intérieur de Lucian Blaga

Un philosophe hongrois a défini la vie en ces termes : *une anarchie du clair-obscur*. Il pensait vraisemblablement à la projection désordonnée d'ombres et de lumières et à l'inconsistance dramatiquement exagérée qui entravent la dissociation et l'autonomie, mêlant en une étrange confusion les éléments distincts de la nature.

Pourquoi cette inquiétante définition de la vie me revient-elle à l'esprit quand j'évoque Lucian Blaga, quand je considère l'ensemble de son œuvre ? Serait-ce parce qu'il exprime l'anarchie des couches profondes de l'existence ou au contraire parce qu'il la dissipe ? Quelle image éveille-t-il en nous, celle d'une frénésie d'ombres et de lumières ou celle d'une éclaircie en pleine tempête ? La vie est ainsi faite, elle est sans cesse une oscillation, un va-et-vient aux frontières de la clarté et de l'obscurité. Et alors nous vivons dans le clair-obscur, c'est-à-dire dans la condition *naturelle* de la tragédie. Nous pouvons nous transfigurer : soit en intensifiant au maximum la tension organiquement présente dans le clair-obscur et en exploitant sans retenue les virtualités dramatiques de ce dualisme, soit en nous rassérénant, en trouvant une *forme* dans la confusion, en nous imposant des limites grâce auxquels l'orage s'apaisera. Les autres solutions relèvent de la médiocrité.

Le style de Lucian Blaga est caractérisé par une *sérénité dans le clair-obscur*. C'est la clé de l'homme et de son œuvre. Elle nous permet de pénétrer dans les recoins secrets de son âme, de découvrir la peur sous le calme, l'infini sous la forme, le mystère sous la clarté. N'allez pas croire que, chez Blaga, le calme, la forme et la clarté soient de simples apparences. En vérité, ces « apparences » appartiennent à son style intérieur, elles en font l'individualité et la configuration spécifique. Il y a des gens qu'effarouchent leurs propres profondeurs, leurs troubles intimes, et qui doivent envelopper le noyau de leur être, en arrondir les angles, sans pour autant le masquer. Blaga fait partie de ces gens-là. Le calme, la forme, la clarté ne sont pas voulus, recherchés, ils naissent de la logique d'une certaine manière d'être. Ils sont constitutifs chez lui. Ils conduisent – élément à retenir si l'on veut comprendre Blaga – à rendre *plastique ce qui est musical*, autrement dit à convertir l'infini en forme. Tout ce qui est fluidité insaisissable, écoulement sans fin, tendance au morcellement, tentation de l'abîme, tout ce qui est flottant et irrésistible prend forme, se cristallise sur certains plans et dans certaines limites. Ce qu'il y a de musical en nous constitue notre grande tentation ; car la musique nous rend irresponsables. (D'où son essence démoniaque.) Le rapport musical-plastique explique pourquoi, à une première lecture de l'œuvre de Blaga, on a l'impression de se trouver devant une manière *indirecte* de sentir et de penser, qui suggère un contact *médiat* avec le réel. En fait, le processus d'élaboration est plus long et la réaction mieux contrôlée que dans le cas d'une âme musicale, qui réagit immédiatement et violemment aux excitations extérieures. Le réel fait vibrer directement les âmes musicales, dont les extases sont des extases pures. Ce qui n'est pas musical dans l'âme de Blaga explique qu'il n'ait pas dépassé l'extase intellectuelle, explique le rationalisme de sa vision extatique, ainsi que la méthode déductive qu'il applique au mystère (je ne veux pas dire par là que la philosophie du mystère ne reposerait pas sur l'expérience intime qu'on en a faite).

Saisir l'infini dans la forme, voilà pour un penseur attaché aux thèmes romantiques une façon de ne pas être romantique... Le monde des formes joue dans sa vision un rôle beaucoup plus important qu'il n'y paraît. L'élément constructif simplifie l'élan, modère l'impulsion conquérante et aboutit à

une admirable allure ascétique dans l'approche des grands problèmes.

Lucian Blaga n'aurait pas abordé la connaissance extatique s'il n'avait pas fait l'expérience intime du mystère. L'intensité de l'extase croît en même temps que l'ampleur du mystère. L'irréductibilité du mystère et l'impossibilité de le convertir en non-mystère constituent le caractère central de la pensée de Blaga. Elle révèle le monde sous l'angle du mystère, c'est-à-dire de ce qui ne peut pas être révélé. À la force dévitalisante de l'esprit, à l'activité dévastatrice de l'intellect, telles qu'on les rencontre dans le vitalisme de Klages, qui soutient sous une forme extrême le dualisme vie-esprit en maintenant ces deux termes dans l'irréductibilité la plus catégorique, Blaga oppose donc l'incapacité dans laquelle se trouve l'intellect de convertir le mystère en non-mystère. Cette objection est assez intéressante, car elle s'attaque au cœur du vitalisme et non à quelques éléments de sa perspective. L'intellect se défait de son incapacité de défloration métaphysique. La présence du mystère dans le monde limite l'action destructrice de l'intellect et démasque les illusions du logocentrisme.

Le vitalisme découvre le mystère dans l'essence même de la vie. La structure du vital et le devenir irrationnel des contenus de la vie disposent d'une zone inaccessible à notre entendement. Le satanisme de la naissance et de la destruction détermine un complexe de phénomènes dont nous ne pouvons surprendre le pouls que dans le rythme caché de notre intériorité. Le vitalisme implique nécessairement l'irrationalisme et une expérience dionysiaque du monde. Selon Blaga, le mystère ne réside pas dans l'essence de la vie en tant que telle, mais, plus loin, dans une existence pour laquelle la vie est seulement un *moment* de sa dialectique. Dans une sévère critique de la philosophie vitaliste, Heinrich Rickert écrit qu'elle tient pour absolu, de façon injustifiée, un seul aspect de l'existence et que les problèmes essentiels transcendent le champ de la vie, de sorte qu'une métaphysique de la vie ne pourrait représenter qu'une étape. D'un point de vue analytique et extérieur, de telles objections sont certes valables. Mais, dans cette région voisine du mystère, ce sont des affinités et des vibrations tout à fait irrationnelles qui nous rapprochent de l'absolu. La révélation de la vie en tant qu'absolu, que donné originel et irréductible, se fait si directement et intimement que les objections rationnelles perdent toute signification. Et même si la vie n'était qu'un moment dans la dialectique de l'existence, elle n'en serait pas moins le moment qui recèle le plus de mystère. Dans la matière, le mystère est réduit et dégradé ; et dans l'esprit, produit dérivé et tardif de la vie, il est un lointain reflet de celle-ci.

Lucian Blaga n'a pas d'affinités directes avec la problématique de la philosophie de la vie. Malgré tout, il y a dans toute son œuvre quelque chose qui en évoque l'atmosphère, en raison d'une certaine conception des commencements et des fins. Sa poésie, notamment, manifeste une telle solidarité avec les formes primaires de la vie et une compréhension si singulière des formes crépusculaires que la fusion des unes et des autres donne une impression persistante de sérénité dans le clair-obscur. « Dans le sommeil mon sang comme une vague se retire de moi et retourne vers mes parents. » « Sur mes traces mûres la nuit dépose son baiser jaune – et nulle chanson ne me pousse à être encore une fois. » « Le monde : étranger souriant, ensorcelé en son sein je m'accomplis tout étonné. »

Blaga n'est pas un traditionaliste à proprement parler, parce qu'il n'a pas le sentiment *historique* d'une nation en devenir ; il en a plutôt une vision tellurique, celle de ses données et de ses composantes originelles, de ses sources. Tout comme la philosophie de la vie part d'une mystique des sources vitales, l'anti-historisme de Blaga vient d'une mystique des éléments telluriques et subhistoriques. En parlant de la révolte de notre fond non latin, il précisait les prémisses d'une autobiographie. Si c'est l'élément slave de l'âme moldave qui a jailli chez Eminescu, chez Blaga c'est, avec la même force, ce qu'il y a de germanique dans la psychologie transylvaine. Je pense moins à une affinité des sangs qu'à l'impondérable qui pousse une conscience à aller vers l'essence

d'une nation ou d'une race. Qui n'a pas eu l'impression, en lisant l'œuvre de Blaga, d'errer dans je ne sais quel vieux bourg allemand par une nuit sereine, sous des étoiles froides et immobiles, de se retrouver dans des ruelles hors du temps, sujet à une mélancolie maîtrisée et à une rêverie concentrée, celui-là n'a pas la représentation appropriée, le schéma et la substructure nécessaires pour comprendre en profondeur Blaga. J'aime chez lui le contact vivant avec des réalités mortes. Je ne crois pas me tromper en affirmant qu'il ne voit pas les choses, qu'il les *entend*. Le sentiment d'une présence de la totalité se dégage tellement de sa poésie qu'on se demande si les choses ne parlent pas. La résonance intime de l'existence s'affine pour devenir une vibration universelle. Dans son œuvre philosophique, les premières réactions envers le monde ont subi une transformation essentielle, un déplacement et une déviation, de sorte que l'impression paradoxale d'un *monde résistant* interpose ce monde entre la révélation extatique du mystère et une élaboration dérivée, intellectualisée. Si le monde des formes habille l'inexprimable des grandes intuitions, c'est en raison d'une espèce de peur du subjectivisme, de l'exaltation, de l'isolement dans une vision personnelle. On peut être certain que la métaphysique de Lucian Blaga serait devenue une mystique pure s'il avait beaucoup souffert.

Ce qu'il a de transylvain se manifeste dans la discrétion et dans l'élan tempéré qui se dégagent aussi bien de l'homme que de son œuvre. Le Roumain est en général sceptique, emporté et ironique. Le charme de Lucian Blaga vient de la naïveté, ce don admirable qu'on trouve chez les intellectuels d'autres pays, mais qui manque à l'intellectuel roumain, désabusé sans problématique, sceptique sans angoisse, ironique sans être tragique, d'un tempérament excitable mais non volcanique.

Lucian Blaga est le premier Transylvain à s'être posé des questions en dehors du domaine pratique et militant de l'histoire roumaine. Avant lui, les Transylvains étaient tous des combattants. Son mode de pensée et sa sensibilité montrent dans quel esprit la Transylvanie pourrait s'individualiser au sein de la Roumanie. Son style intérieur bat en brèche les idées reçues sur le pragmatisme et le sens rassis des Transylvains, qui ne signifient pas plus que ne signifie pour la psychologie allemande la passion de la technique et de la construction. Lucian Blaga est la personnalité la plus complète de Roumanie, parce qu'il s'est élevé au même niveau quel que fût le plan sur lequel il se réalisait.

Je vois encore une fois dans l'anarchie du clair-obscur une sérénité faite d'ombres et de lumières et une conscience vivant la peur sous le calme, l'infini sous la forme et le mystère sous la clarté.

La sensibilité mystique

Plus on pénètre dans l'essence de la mystique, mieux on comprend qu'il n'y a pas de détermination précise de son contenu et de son domaine. La détermination serait possible si son contenu s'identifiait et s'épuisait dans la sphère des valeurs purement religieuses. Mais la mystique a une étendue beaucoup plus vaste et elle se situe à un certain *endroit* sur les différents plans de l'esprit. À un certain endroit et à un certain moment, presque tout devient *mystique*. Le problème consiste à repérer cet endroit et ce moment.

On parle de la mystique en matière de politique, d'art, d'érotisme, etc. On l'attribue à des sphères de valeurs avec lesquelles elle peut avoir un certain rapport (par exemple, le côté extatique de l'érotisme) et à d'autres avec lesquelles elle n'a aucune affinité directe (la politique).

Quand un phénomène politique prend-il un aspect mystique ? Lorsque son intensité ne dépend pas de valeurs spécifiquement politiques, mais d'un irrationnel qui les dépasse infiniment. Un mouvement politique devient mystique s'il est issu d'une foi aveugle et d'un élan s'amplifiant sans avoir besoin de justifications rationnelles, s'il est dilaté par une impulsion organique se passant de motivations extérieures, s'il s'affirme grâce à un excès de vitalité propre. Le romantisme a bâti toute une mystique politique parce qu'il ancrerait la vie politique dans une zone où la vibration intérieure, la résonance intime se substituaient aux formes extérieures d'organisation et de cristallisation.

Un phénomène vécu jusqu'à ses racines les plus profondes et jusqu'à ses dernières conséquences se verra convertir sur un plan mystique, parce qu'il aura été soustrait à sa loi naturelle. Or, toute mystique soustrait les choses à leurs lois naturelles. Il n'en est pas moins vrai que la mystique révèle la substance de chaque réalité, ainsi que l'irrationnel profond qui combine tous les aspects du monde au loin, dans une région de pressentiments et de révélations.

Tout ce que nous vivons devient mystique dès l'instant où les contenus vécus ne sont pas ressentis en tant que tels, mais approfondis si fort qu'ils se transmutent en vibrations. Le phénomène le moins susceptible de succomber à la mystique deviendra éthéré et vibrera avec la plus extrême finesse, pour peu que nous le brûlions aux plus hautes températures de notre âme. Lorsqu'un phénomène cesse d'être lui-même parce qu'il vibre trop, il devient mystique.

La sensibilité mystique fait appel à l'irrationnel dans tous les domaines de l'esprit, sans souci de leur rationalité ou de leur irrationalité. Elle approfondit tout jusqu'à *l'extase*. Le niveau mystique de tous les phénomènes et de toutes les directions de l'esprit, de tous les grands cercles de valeurs, est fonction de la fréquence des états extatiques. Il n'est donc pas étonnant que la mystique religieuse, quoiqu'elle n'épuise pas la sphère des valeurs mystiques, soit la forme originelle et typique de toutes les mystiques. La vibration extatique la couronne et la parcourt d'un bout à l'autre. Toutes les autres mystiques sont incomplètes, irréalisées. Elles servent seulement à prouver que la mystique religieuse est primordiale et irréductible, qu'elle est un critère et un objectif. Il existe certes une sensibilité mystique qui concerne toutes les branches de l'esprit à un moment donné, mais cela démontre seulement que l'homme est incapable d'aboutir à l'absolu en prenant un seul chemin et, surtout, que la mystique religieuse n'admet pas de voie directe pour y arriver, de sorte qu'une typologie des formes de réalisation mystique ne serait que la somme des *détours* de l'homme en quête d'absolu.

Berlin, 13 novembre 1934

J'ai longtemps cru que le peuple roumain était le plus sceptique d'Europe. Cette opinion reposait certes sur bon nombre d'exagérations, mais également sur certaines constatations, aussi tristes qu'incontestables. Parmi les gens que j'ai connus, instruits ou non, je peux compter sur mes dix doigts ceux qui croyaient à quelque chose. Le doute vulgaire – le doute au sujet des choses qui passent et le doute au sujet des choses éternelles – me paraissait être la caractéristique essentielle du Roumain. Un peuple qui n'a pas l'instinct de la liberté est sceptique. Mille ans d'esclavage et d'obscurité constituent une hérédité monstrueuse et, à y bien réfléchir, hallucinante. On a souvent affirmé que la fameuse réflexion du chroniqueur à propos de l'empire du temps sur l'homme représentait l'expression achevée de la sagesse populaire roumaine. Moi, je le dis haut et fort, quand il s'agit du destin historique d'une nation je ne connais rien de plus sinistre que : « Le pauvre homme ployant sous le temps ! » Permettent-elles de parler encore d'avenir politique, les maximes de cette sagesse paralysante ? Pendant mille ans, nous avons ployé sous le *temps*. Il faut refuser catégoriquement qu'il en aille de même à l'avenir. La résignation au destin, vantée par tous nos historiens parce qu'elle aurait sauvé le peuple roumain, est une honte dont je ne veux plus entendre parler. Il a eu bien tort, ce peuple, d'accepter son ancien destin et il aurait tort davantage encore s'il acceptait son destin actuel. Il faudra, par nationalisme, que nous condamnions de pareilles vertus et que nous ayons honte de parler de notre résignation séculaire.

Le scepticisme paraissait encore plus décourageant en matière de religion. L'absence d'une religiosité passionnée et, surtout, l'absence d'intolérance religieuse étaient des signes attristants qui dénotaient un niveau intérieur des plus bas. Il n'y a pas de vie intérieure sans religiosité. Un homme supérieur peut être antireligieux ; mais un homme areligieux ne peut être qu'une médiocrité. Il n'est pas grave de ne pas croire en Dieu ; mais il est très grave de ne pas se soucier de son existence. On ne peut pas passer avec indifférence à côté de Dieu.

Pensant à la religiosité mesurée, positive et calculée des Transylvains, j'ai affirmé un jour : en Transylvanie, personne ne croit en Dieu.

On ne peut pas croire à peu près ni rationnellement. Soit on croit avec la passion de toute son existence, soit on ne croit pas du tout. La religiosité doit être lyrique et fanatique, jamais douce, jamais paisible. Il vaut mille fois mieux ne pas croire en Dieu que de croire *juste autant qu'il faut*. La foi est généralement occasionnelle, mais elle l'est tout particulièrement chez les Roumains. Et je n'aurais pas été loin d'affirmer qu'aucun Roumain ne croyait en Dieu si Maglavit n'avait pas mis au jour un visage insoupçonné de la Roumanie.

On ne peut pas avoir d'opinion précise ou de sentiment bien défini à propos de Maglavit. C'est un phénomène qui me semble à certains moments extrêmement révélateur, symptomatique, et à d'autres moments primitif, dépouillé, effrayant.

Il est évident qu'on ne peut le juger qu'en tant que phénomène collectif. Le berger n'est pas intéressant en lui-même : il appartient soit à la mystique, soit à la psychiatrie. Ce que je trouve blâmable chez les négativistes, c'est leur refus scandaleux de comprendre l'hallucination. Nous savons tous que Dieu (que nous croyions ou non à son existence) ne s'est jamais montré à personne. Du point de vue de la vie intérieure, entre moi qui n'ai jamais vu Dieu et Petrache Lupu qui l'a vu, la différence est tellement grande et tellement à mon désavantage que, sur le plan de *l'âme*, ce berger est

plus riche que moi. Il a vu Dieu alors que, moi, j'en'ai vu que des hommes, que la souffrance et la mort. Tout le bénéfice est pour ce berger qui m'est parfaitement indifférent. Voir clair n'est nullement une vertu. Psychologiquement parlant, les hallucinations sont toujours un bénéfice, et pourtant c'est la psychologie qui les chasse. L'hallucination trahit ce que nous avons de plus profond. Tout le drame d'Ivan Karamazov est dévoilé par son dialogue avec le démon, projection de sa tragédie et de son satanisme. Nous ne voyons Dieu que s'il nous habite démesurément. L'hallucination exprime une suprême actualité intérieure. Rien ne se *montre* à l'homme normal parce qu'il ne dispose de rien d'autre que de lui-même. L'homme normal n'a que le miroir.

Que de poésie Barrés n'a-t-il pas mise dans ses regrets de n'avoir pas eu d'hallucinations lors des promenades qu'il faisait dans la campagne lorraine afin de vivre des visions païennes ! Et puis, je pense à Rilke au château de Duino (il y écrivit une partie de ses divines élégies) où une hallucination auditive lui fit entendre les voix de tous les morts qui, au cours des siècles, avaient consumé leur vie dans ces solitudes. Je le dis bon gré mal gré, plutôt de bon gré : n'avoir aucune hallucination est le signe d'une déficience. Quant au berger, laissons-le avec son « Vieux » et revenons à nos moutons...

Comment a-t-il pu se trouver autant de gens si sensibles aux miracles ? Il nous serait bien sûr très facile d'enfermer toute la Roumanie dans un chapitre de psychiatrie. Mais cela ne nous mènerait à rien, tout comme ne nous mènerait à rien une réhabilitation de l'hallucination. Il y a dans l'histoire des crises mystiques ; or, l'histoire a été déclarée je ne sais combien de fois sacrée ou démoniaque. Dans les grandes crises religieuses, les phénomènes organiques sont consécutifs à des drames spirituels. L'humanité n'est malheureusement pas aussi malade que le prétendent les psychiatres. La contagion suppose une communion spirituelle, à laquelle succède une série de troubles organiques.

L'ampleur prise par les pèlerinages à Maglavit peut être expliquée par des raisons économiques, mais en aucun cas le phénomène lui-même, dont la spécificité est négligée par l'analyse purement économique, qui en mesure seulement l'extension. Une crise – qui serait évidemment moins grave que celle des années passées – pourrait-elle mobiliser les foules pour des finalités aussi extra-économiques ? Irait-on imaginer que les sectes de la Russie tsariste furent engendrées seulement par la misère et par un régime funeste ? Il serait absurde de contester leur caractère symptomatique, tout comme il serait absurde de ne voir en elles que des réactions.

Que Maglavit soit né d'une grande déception politique des foules n'est exact que dans la mesure où une grande attente couve sous cette déception. La Roumanie se trouve sur le seuil d'une grande transformation sur tous les plans. Maglavit recèle les antécédents religieux d'un grand bouleversement politique. *Est-ce que personne n'a compris que Maglavit précède un grand phénomène politique ?* C'est dans ce sens que les sectes religieuses russes furent des symptômes de la révolution. Est-ce que personne n'a pensé que les hommes unis aujourd'hui par la foi en Dieu pourront s'unir demain dans une autre foi ? Puisqu'ils ont fait tant de sacrifices pour une vision invérifiable, combien ne seront-ils pas capables d'en faire pour une réalisation visible ? Que ne feront-ils pas pour une promesse terrestre, puisqu'ils ont provisoirement quitté leurs foyers pour une promesse céleste ? La fascination de la grandeur ici-bas ne sera-t-elle pas plus ensorcelante et plus surprenante ? Aujourd'hui, nous savons : nous savons que les Roumains aussi peuvent se laisser ensorceler, qu'ils ont liquidé leur scepticisme vulgaire, qu'ils sont mûrs pour le sérieux et pour l'absurde.

J'ignore s'il est bon que les hommes croient ou ne croient pas en Dieu. Quoi qu'il en soit, par rapport au scepticisme vulgaire dont nous avons pris l'habitude, Maglavit représente un incontestable progrès. Face à une Roumanie superficiellement lucide, souriante et passive, se dresse une Roumanie souterraine, abyssale et menaçante, qui n'est quelque chose que par ce qu'elle

deviendra. Maglavit nous a prouvé une fois pour toutes à quel point nous étions primitifs. Maglavit, c'est le niveau de la Roumanie. Ce qui est certainement triste, mais également réconfortant, car nous voilà affranchis de bien des illusions dommageables. La Roumanie est au niveau de Maglavit. Alors, que faire ? Tout.

Lucian Blaga a écrit après la guerre une étude sur la révolte de notre sang non latin, étude qui provoqua en son temps moult querelles. Je pense, pour ma part, que l'avenir illustrera d'abondance sa théorie. Franchement, je ne vois nullement ce que nous pourrions avoir de latin. Les Romains ne nous ont légué aucune qualité. L'élément latin doit être fort réduit, puisque c'en est d'autres qui se sont manifestés dans tous les grands phénomènes roumains. Celui qui détectera à Maglavit une goutte de sang romain aura droit au titre de découvreur génial. Tout est tellement primitif, tellement tellurique ! On pourrait dire à ce propos beaucoup de choses tristes, mais aussi beaucoup d'encourageantes. Le mode de vie roumain est à mon avis tellement lié à la terre que ne pas promouvoir des idéaux modernes signifie souhaiter la perpétuation d'un esprit tellurique et réactionnaire. Si je pensais que ce peuple ne se déprendra jamais de la terre, je serais obligé de voir en Maglavit un sommet, alors que ce doit être seulement un symptôme, un début. Ce qui se passe à Maglavit ne représente pas la ligne que devra suivre la Roumanie, mais seulement une façon de manifester une solidarité dont l'expression jaillira dans le combat politique. Si les gens qui s'y sont rués ont trouvé assez d'énergie pour se transfigurer, ils sauront trouver aussi en eux assez de réserves pour transfigurer la Roumanie.

Si je pensais que Maglavit restera un phénomène purement religieux, sans aucune conséquence d'un autre ordre, j'en serais le pire ennemi. Lorsque les mécontentements de la foule ne sont apaisés que par des valeurs religieuses, toute transformation devient illusoire. Les théoriciens révolutionnaires ne s'opposent pas à la religion à cause de ses valeurs en tant que telles, mais parce qu'elles résistent à toutes les tentatives de transformation totale. Le sentiment religieux est d'essence non révolutionnaire et l'homme profondément religieux a toujours été un réactionnaire. En déplaçant les conflits, d'ici dans son *au-delà*, il finit par devenir complètement étranger au problème social. Et ce n'est pas tout. L'esprit religieux vous fait tourner le dos à l'avenir, qui ne peut rien apporter à quelqu'un croyant en Dieu. Dieu est toujours derrière nous. La théologie tout entière est réactionnaire, parce qu'il n'y a pour elle de cimes qu'immémoriales. Pour la théologie, le temps est une chute ; pour l'esprit révolutionnaire, il est le seul cadre de réalisation possible et, plus encore, une divinité. En son sein, on peut tout faire. Si l'on admet l'éventualité d'une modification essentielle de la temporalité, on verra que l'esprit révolutionnaire tombe dans un paradoxe qui fait à la fois son drame et son charme. Le temps ne connaît pas de modifications de structure ni d'essence, puisqu'il est une fluidité de nuances. Il actualise et il détruit. Mais il ne peut pas engendrer un monde *essentiellement* nouveau. La tragédie de l'esprit révolutionnaire, c'est qu'il viole le temps et la vie.

La religion, en opposant à chaque instant l'éternité au temps, paralyse l'esprit révolutionnaire. Si elle fait faire du surplace aux hommes, ce n'est pas à cause d'une quelconque infériorité, c'est parce qu'elle est *trop* pour eux. À quoi les visions célestes pourraient-elles servir à des êtres aussi vils ? Parce que l'homme n'a pas mérité la religion, parce qu'elle le dépasse, elle le bloque. Il faudra que naisse un jour une religion des choses d'en bas, d'ici, pour nous. Vraiment, Dieu est trop loin.

L'obsession de l'éternité chasse l'homme de la vie. Toute la religion n'est peut-être qu'une errance divine de l'homme.

Mais, pour qu'une pareille errance n'entraîne pas la Roumanie dans une impasse, il va falloir lui servir des illusions terre à terre, des promesses palpables, des idéaux historiques. Nous devons convertir et exploiter la psychose de Maglavit. Ce qui compte, c'est qu'elle nous aide à accoucher

d'un grand phénomène politique. On ne peut pas savoir ce qu'il sera. Mais on peut savoir que, s'il ne survient pas, nous serons un pays condamné.

Tous les phénomènes collectifs qui naissent en Roumanie doivent être exploités et convertis. Et il faudra que nos pèlerinages ne soient pas seulement des prosternations, mais également des conquêtes.

La nécessité du radicalisme

L'acte ne naît et n'est jamais né que de la passion. Le calcul, l'équilibre, la prudence ont toujours été distants, objectifs et paralysants. Les pensées sont un poison, une entrave pour l'élan, un obstacle pour la décision. On ne peut pas passer aux actes sans une résolution fanatique, une ardeur bestiale, un minimum d'inconscience. Si l'on réfléchit longtemps, on se rend compte qu'on ne peut rien faire, qu'il n'y a rien à faire, que tous les actes sont honteux. Sous un angle extérieur, tout est inutile, superflu, ridicule. La distance et la solitude dissipent le charme des illusions, la tentation de l'immédiat, la passion de l'évanescence. Mais sans illusions, sans immédiat et sans évanescence, tout est insipide, incolore, inexpressif.

Vivre parmi les hommes est atroce. Mais à quoi servirait de vivre sans eux ? Seul celui qui aime les hommes tout en éprouvant un immense dégoût à leur égard peut comprendre l'équivoque de l'existence. Équivoque fondamentale qu'il faut dépasser pour prendre une décision, pour se prononcer catégoriquement dans un sens, pour suivre une ligne. Je tiendrais peut-être tous les actes pour divins s'ils ne concernaient pas l'humanité. Elle n'en mérite aucun. Je ne suis pas près d'oublier ma déception quand, passionné de politique, j'ai compris quelque chose d'extrêmement simple, d'une évidence flagrante : la politique se limite à l'humain et, de surcroît, à une sphère restreinte de l'humain. Elle ne vise que l'homme dans ce qu'il a de vulgaire et d'éternel. Or, peut-on sacrifier son existence pour si peu ? Mais, en définitive, les thèmes supratemporels ne résolvent rien de plus. L'homme est fichu de toute façon.

Lorsqu'on réalise que tout est vain, mais que, absurdement, on continue à aimer la vie, il faut se résoudre à faire un geste, une action. Car il vaut mieux se détruire dans la frénésie que dans la neutralité. Il est presque impossible de vivre de façon neutre, de considérer en spectateur cette terre maudite et chérie.

Aucun acte ne peut naître de la connaissance et de la compréhension. Chaque acte est un viol, il est engendré par une limitation, voulue ou inconsciente, de la perspective et il a pour ressort indispensable un stimulus unilatéral. Les pensées sans adhérence organique ne prouvent strictement rien. Une pensée qui ne devient pas un geste est parfaitement inutile.

Il faudra écrire un jour une réhabilitation des obsédés. Bien peu d'hommes ont osé vivre et mourir pour une seule idée ! S'approfondir dans une idée au point de se substituer à la réalité pensée, de la faire pâlir et de devenir plus qu'un symbole ! Un Kirilov représente plus que n'importe quel penseur fin, nuancé, qui plane, irresponsable, au-dessus des idées. Avoir perdu des jours et des nuits avec et pour une pensée – que de tristesses et de joies, que de regrets et d'espoirs ! Une idée vivante doit être ensanglantée, elle doit être une croisade ou une catastrophe. Les obsédés bouleversent l'histoire ; les autres la rapiècent.

L'obsession suscite le geste radical. Et, comme elle nous tараude l'âme et le corps, le geste radical implique toute notre existence. Plus nous nous épuisons dans une participation totale, plus notre acte se rapproche du radicalisme.

Aucun mouvement, quelle que soit sa nature, ne peut s'affirmer dans l'histoire si le radicalisme ne l'anime pas. À une autre échelle, c'est sans doute aussi grâce au radicalisme que les grands peuples se sont distingués des petits. Les peuples insignifiants, effacés, à la démarche lente et au souffle court, ignorent tout de la respiration ample et du rythme rapide des grands peuples, éclatants de

radicalisme. Un grand peuple a ses préjugés éternels, qui le vitalisent et qu'il vitalise. Le pluralisme historique des nations n'affecte en rien un principe idéal et unique. Les peuples ne vivent pas pour *la* vérité, mais pour *leur* vérité, qui tire sa validité de leur vitalité, elle-même confirmée par leur radicalisme. Les peuples effacés, qui ne connaîtront jamais l'universalité, souffrent nécessairement d'une déficience interne, d'une diminution de leur vitalité, d'un manque biologique. Ne pouvant pas engendrer un phénomène qui leur soit propre, ils végètent perpétuellement dans un dilettantisme fastidieux. Le radicalisme est le parfait antipode du dilettantisme.

Si l'on m'objecte que le radicalisme, quel qu'il soit, repose sur une vision étroite, je répondrai que ce sont toujours des visions étroites qui font avancer l'histoire. Il n'y a qu'un faux perspectivisme historique pour nous faire croire à des structures amples ou à des totalités définitives. Même si nous voulons nommer le fait historique comme une totalité, ce sera toujours une totalité *individuelle*, comme Troeltsch l'a précisé à juste titre. Tout ce qui est historique se réalise sous des formes limitées, étroites. Notre vision rétrospective amplifie et dilate les contours d'une époque, elle lui attribue d'autres dimensions et même un autre contenu. On affirme souvent que nous considérons la Renaissance comme beaucoup plus simple qu'elle ne l'était en réalité. Je pense, tout au contraire, que nous l'imaginons beaucoup plus complexe qu'elle ne l'était et que, pour cette raison, nous lui prêtons tout ce qu'elle a suscité indirectement, par dérivation tardive. Nous projetons en elle tout ce qu'elle a influencé dans le baroque et le romantisme. Mais l'homme de la Renaissance avait-il conscience de toutes les conséquences de sa conception de la vie, de toutes ses potentialités ? N'est-il pas plus probable qu'il restait enfermé dans un cercle de valeurs extrêmement limité, enfoui dans leur noyau, sans en entrevoir les possibles ramifications ?

Une époque vivante et créatrice se recroqueville sur elle-même, son horizon est bouché par l'intensité de la passion qui crée des formes nouvelles. C'est l'unicité de ses valeurs qui lui permet d'accéder néanmoins à l'universel. Il faut être unique dans l'histoire pour devenir universel. Ce qui est général meurt.

La tendance au radicalisme est présente à toutes les grandes époques. Les âges classiques eux-mêmes ne sont policés qu'en surface, car le fond dont proviennent leurs valeurs implique une passion unique.

Si caractéristique de notre temps, la tendance au radicalisme est le signe d'une grande époque. Ceux qui s'opposent aujourd'hui au radicalisme prouvent qu'ils ne comprennent pas le présent et, en outre, qu'ils ne comprendront pas le futur.

Il faut rejeter tous les modérés en marge de la vie et de la société. Que pouvons-nous attendre d'eux ? Tandis que les hommes *emportés* l'ont toujours emporté en faisant bouger l'histoire. Tous les autres, aux âges médiocres de l'humanité, se sont complu à corriger et atténuer les actes dus à l'ardeur, à la passion ou à la folie.

Un pays qui ignore le radicalisme est une honte de l'histoire, si ce n'est de l'esprit, et, de même, un individu qui l'ignore est une honte de la société, si ce n'est de l'humanité.

Quoi qu'on en dise, le radicalisme mène quelque part. Mais l'esprit mesuré, tempéré, où mène-t-il ? Plutôt qu'un équilibre médiocre et stérile, mieux vaut une catastrophe. Et c'est d'ailleurs grâce au radicalisme qu'on se tire d'une catastrophe.

Le christianisme et le scandale qu'il a amené dans le monde

Plus une réalité est substantielle et un problème préoccupant, plus l'équivoque s'adapte à la forme de l'esprit et amplifie l'indécision du sentiment, jusqu'à l'insolubilité. Tous les problèmes sont trop grands. Pas en eux-mêmes, mais à cause de la pagaille et de l'embarras auxquels ils nous abandonnent. Je pense qu'on pourrait résoudre le problème de l'existence de Dieu si nous avions le courage de la supporter. Mais qui aurait l'audace d'être objectif dans sa négation ou dans son affirmation ? Cela peut-il être égal à qui que ce soit, que Dieu existe ou n'existe pas ?

Si chacun de nous devait supporter une révélation individuelle de la Divinité, nous serions perdus. Si j'étais absolument sûr que Dieu existe, que me resterait-il à faire ? Le sentiment moderne de l'infini personnel ne peut voir en Dieu que la limitation suprême, catastrophique. Mais, sans Dieu, l'individu risque également de tomber victime de sa propre extension, de sorte que, s'il le fuit et le cherche en même temps, l'équivoque se confond avec l'acceptation de l'insoluble. Si je devais malgré tout dire lequel des deux camps est avantagé, je pencherais pour celui des incroyants. Ils peuvent encore espérer qu'ils croiront un jour et attendre quelque chose, alors que les croyants ne sont plus dans la course. Du moment qu'on croit en Dieu, quoi qu'on fasse, c'est toujours trop peu. Je comprends parfaitement pourquoi certains mystiques refusent totalement la vie pratique. L'action est une offense à la révélation.

Pourquoi ne pas avouer que je n'ai pas une idée précise du christianisme, la religion qui a fait le plus de propagande à Dieu ? La foi définitive est un blâme voté à ce monde situé à mi-chemin entre le néant et la Divinité. Et je ne voudrais surtout pas m'éloigner de ce point équidistant car, quelle que soit la direction que je prendrais, je devrais payer un gain par une perte. Notre monde est le triomphe de la dialectique.

À en croire le christianisme, tout est perdu *ici-bas*. Que n'a-t-il pas fait pour compromettre le seul *endroit* de l'univers dont nous ne pouvons pas nous séparer sans regret ? Le *Nouveau Testament* tout entier n'est qu'un pamphlet divin contre ce monde. Le christianisme nous toise de trop *haut*. (Orgueil ou ciel ?) Et nous, nous sommes en bas ; mais pas si bas que nous ne puissions entendre aucune voix céleste...

Le christianisme a-t-il réellement sorti les hommes hors du monde ? En vérité, il a perverti leur sens du monde, de l'immédiat auquel nous livrent les illusions. Du point de vue de notre monde, le christianisme est plus radical que le bouddhisme, contrairement à ce qu'on a coutume d'affirmer. Le bouddhisme nous liquide *ici* et *partout*. Notre monde ne subit aucune comparaison humiliante : il n'est pas et donc le néant ne peut pas constituer un plus. Ou encore, le bouddhisme, qui reconnaît à l'existence la qualité de la douleur, nous réhabilite en nous créditant d'un aussi grand mérite. Dans la perspective de n'importe quel autre monde que le nôtre, le christianisme peut être considéré comme encourageant ; mais il ne nous a réservé, à nous autres, que du mépris. Qu'est-ce que le christianisme, sinon la consolation qui nous est offerte dans *l'autre* monde ? Ce qui serait moins grave si ce que nous faisons *ici* n'était pas valable uniquement en rapport avec *l'au-delà*. Le royaume des deux *ne succède pas* à « l'esclavage » : ils sont simultanés. (Si ce n'était que *psychologique*, nous n'en serions pas moins annulés.)

Nous n'avons qu'une formule pour notre monde : *le positivisme des illusions*. Le christianisme en est l'antipode.

Il n'est pas facile d'être chrétien ; et certainement pas *agréable*. Mais il doit être très difficile de le *devenir*. Les chrétiens naissent sans doute comme les talents.

Je reproche au christianisme son excessive « profondeur ». Il plonge trop loin dans ce qui nous fait mal et, après avoir tout compris, il ne se hâte pas de nous faire une concession : il nous laisse en proie à un conflit aux dimensions de tragédie. Nous sommes toujours trop faibles pour le royaume des deux et trop forts pour le monde des illusions, des tentations.

Ce sont les maximalistes chrétiens qui ont eu l'idée du péché, la plus originale et la plus incongrue de toutes les idées chrétiennes. Bien qu'elle ait des préfigurations dans les autres religions et qu'elle ne soit pas étrangère au paganisme, le fait est qu'elle a offert au monde chrétien une prise sociale unique, ce qui suffirait pour en faire un chef d'accusation devant un imaginaire tribunal de l'histoire. Søren Kierkegaard, sans lequel on ne peut plus penser théologiquement, voyait dans le paradoxe de l'existence de Jésus un véritable scandale, le scandale essentiel du christianisme. Pour le monde chrétien, pour tous les hommes qui ont souffert et ont fait leur salut par le christianisme, le péché et la conscience douloureuse qu'on en a ont représenté un plus grand bouleversement que ce que l'existence de Jésus a d'inexplicable. *À l'intérieur* du christianisme, Jésus peut passer pour un dieu quant à la foi et pour un désastre quant à la raison ; *à l'extérieur*, c'est-à-dire chez les hommes *faits* mais pas nés chrétiens, le péché est un drame que la mort elle-même ne dénoue pas. Dans le judaïsme, le péché n'avait pas l'universalité que le christianisme lui a attribuée qualitativement et quantitativement.

Le péché est la condamnation métaphysique de l'homme. Il est perdu dans son essence ; laquelle n'est déterminée que par ce que l'histoire et la chute lui ont rajouté. Il n'est pas condamné en tant qu'animal, mais seulement en tant qu'esprit, c'est-à-dire dans ce qu'il a de spécifique et d'essentiel. Cela veut-il dire que la chute de l'homme n'engage pas aussi la vie en général ? Que le péché humain n'affecte pas la vie ? Qu'il ne la compromet pas ? L'universalité qualitative du péché ne signifie pas autre chose. La Divinité a touché, au-dessus de la cible, le drame du péché.

Le christianisme aurait dû avoir pour mission d'étouffer, par tous les moyens, la *conscience* du péché. Alors, nous n'aurions plus eu qu'à le détruire définitivement, grâce à une véritable révolution anthropologique.

Le christianisme a mis au jour et a cultivé tous les germes et toutes les angoisses qui précèdent la conscience du péché. Combien d'hommes ne se sont-ils pas écroulés au cours des siècles sous l'insupportable fardeau du péché ! Tous les éléments dramatiques humains se sont versés dans cette mer de la malédiction. Sans la conscience du péché, l'homme aurait vécu un drame obscur, il ne se serait pas tourmenté lucidement à cause de cette faute irréparable : être.

Le péché est un attentat à notre monde de tentations, d'illusions, dans la perspective duquel la rédemption des péchés par la rédemption du monde ne peut être qu'une perte, qui nous fait haïr le péché autant que le lieu où nous entraînerait sa négation religieuse. Et, si celle-ci implique la négation de notre monde, trouverons-nous le moyen de nous faufiler à côté du péché, comme les anges à côté d'Adam ?

Karl Barth, théologien d'une intransigeance effrayante *à notre égard*, situe notre essence dans le péché quand il affirme dans sa *Römerbrief*(17) : « Le péché est le poids spécifique de la nature humaine. » La théologie dialectique ne peut offrir que la corde pour se pendre à celui qui ne souffre pas de la fascination du ciel.

Par pitié, sentiment chrétien, je défends l'homme contre les attaques du christianisme, qui ne l'a

vraiment pas ménagé. Aussi longtemps que l'homme continuera d'être harcelé par l'idée et la conscience obsédantes du péché, il restera un être condamné. S'il y a un sentiment profond qui soit maudit, c'est bien celui du péché. Le christianisme n'aurait pas dû nous rendre plus malheureux, en échange d'un surplus d'illusions suivies d'une chute bien pire. Il n'est pas agréable d'être chrétien.

Les objections que Nietzsche et Rozanov ont faites au christianisme sont moins intéressantes pour elles-mêmes que pour les drames de l'âme qu'elles révèlent. Ils étaient l'un et l'autre des ennemis du christianisme pour des raisons religieuses ; qui combat le christianisme sans avoir d'affinités avec lui ne mérite pas d'être pris en considération. Bertram a montré jusqu'à quel point Nietzsche était chrétien ; quant à Rozanov, il est le plus étrange et le plus paradoxal des philosophes religieux de la Russie.

Le christianisme ne peut vous décevoir que si vous en avez trop attendu et qu'il vous en a offert trop peu. Nietzsche et Rozanov étaient tourmentés par le drame. Alors, qu'auraient-ils pu attendre du christianisme, à part la consolation ? Cette consolation qui ne vint jamais. Le christianisme ne peut pas consoler des âmes qui attendent le salut sans la transcendance. Nietzsche et Rozanov désiraient la rédemption ici-bas, l'extase terrestre. Mais le christianisme a tout fait pour compromettre l'extase terrestre, il a rendu à jamais impossible le sens immanent de l'extase. L'extase chrétienne suppose l'autre monde, l'au-delà. Comme il n'y a pas de paradis terrestre, il ne peut pas y avoir d'extase terrestre. Et ainsi, nous voilà en perdition à cause du christianisme, parce qu'il nous a trop déçus. Qui saura jamais jusqu'où il a approfondi le malheur ? Une religion de la consolation qui ne console pas, voilà le énième scandale humain ou divin du christianisme.

La consolation est un motif essentiellement religieux. C'est pourquoi j'affirme que Nietzsche et Rozanov sont antichrétiens pour des motifs religieux. L'antichristianisme des théoriciens de gauche n'est absolument pas un argument contre la substance du christianisme ; mais il est extrêmement révélateur dès qu'on se penche sur la place du christianisme dans *l'histoire*. Par ailleurs, le rejet du christianisme par ces théoriciens n'est pas intéressant *en soi* ; aucun d'entre eux ne semble avoir connu le tragique chrétien parce qu'il aurait supporté celui de la liquidation.

Ne pouvant pas vaincre l'histoire, nous ne pouvons pas vérifier les arguments des théoriciens de la révolution. Le christianisme voulait révolutionner l'homme, or il n'a réussi qu'à le condamner sur toute l'échelle de l'histoire. Quant à sa révolution morale, si l'on admet qu'elle ait eu lieu, elle n'a pas été suivie de conséquences économiques et politiques. L'esclavage moral a disparu, mais pas l'esclavage économique et politique. De même, la Révolution française n'a pas su tirer les conclusions économiques de son esprit politique. Car toute révolution est, dans son essence, unilatérale. Ce qui entraîne une constatation inévitablement pessimiste : aucune révolution ne pourra transformer complètement l'homme.

Le sentiment du péché est le moins révolutionnaire de tous ceux qu'on peut concevoir. Sans l'histoire il n'existerait pas, bien que ce soit lui qui annule l'histoire. Si nous aimons tant soit peu notre monde, nous devons combattre ce fléau en lui opposant tous les autres fléaux de la terre.

Le christianisme a trop parlé de l'« esprit ». À aucune autre époque historique, l'esprit n'avait été aussi accaparateur. S'il est compromis aujourd'hui, c'est moins en raison des attaques du vitalisme que de la justification indirecte de la misère par le mirage de la condition paradisiaque. Aussi longtemps qu'il existera un seul homme pauvre, nous devons prononcer le mot « esprit » avec autant de gêne que de remords. La misère compromet l'esprit comme la mort compromet l'idéalisme.

Jésus a fait une révolution avec les petites gens, les gens d'en bas ; mais il a voulu les mener trop haut. Et il a partiellement réussi, car on ne s'expliquerait pas autrement qu'ils aient oublié de lui réclamer leur pain quotidien et qu'ils se soient engagés sur le chemin contre nature de l'esprit. En

conduisant ses adeptes trop loin, Jésus a péché contre la médiocrité du genre humain.

Les hommes n'ont jamais attendu plus que la révélation du paradis terrestre. Jésus leur a proposé un paradis trop lointain et, en mettant ainsi à l'épreuve la résistance humaine, il n'a réussi à obtenir qu'une déception divine.

Greta Garbo

Le pathétique suppose une tension intérieure dont la manifestation extérieure annule la forme dans une explosion et le style dans une convulsion. Les Russes en ont imposé la sensibilité débordante, l'expansion sans retenue et l'élan sans style. Contrairement à ce genre de pathétique frisant le théâtral, Greta Garbo apporte une sobriété qui individualise avec un charme irrésistible sa complexe et mystérieuse sensibilité. Car le mérite de Greta est à rechercher tout d'abord dans son interprétation délicate des désastres du cœur : elle nuance subtilement les déceptions, elle parvient à exprimer l'infini de l'âme avec les moyens de la grâce. Vous ne trouverez jamais, dans aucun de ses films, de dramatisme extérieur, qu'il s'agisse d'une défaite en amour ou d'un suicide, d'une fuite ou de la solitude.

Interprète par excellence des délicatesses intimes, virtuose des gammes du cœur, elle nous laisse à peine percevoir l'écho d'une action dans l'âme, action qui n'aurait ni valeur ni sens si elle ne révélait pas justement l'âme. On a stupidement appelé « mode de l'âme » cet excès d'intériorisation du dramatique. C'est peut-être une mode pour le troupeau, mais pour ceux, bien rares, qui ne vivent pas pour ne pas mourir, l'âme a toujours été la seule mode, l'actualité absolue.

Cette femme unique, ses yeux la dispensent du geste. Car son regard est un monde, qui ressemble si peu au nôtre ! Le pathétique intime qui est la marque caractéristique de Greta s'exprime dans des variations tellement subtiles qu'elles sont parfois imperceptibles. Devant cette présence séraphique, n'importe quel homme a l'air d'un boucher.

Vous avez pu remarquer que la Divine est dépourvue de la langueur sensuelle, biologique, et de l'abandon extérieur qui donnent au type de beauté ordinaire quelque chose d'irresponsable, d'animal, de non spirituel. Chez Greta Garbo, la passion devient séraphique, la sensualité s'efface derrière l'attirance psychique, le corps est sublimé en sentiments indéfinissables qui constituent un monde à part, son monde à elle.

La passion purement charnelle, quelque forte qu'elle soit, souffre forcément d'une certaine pauvreté d'expression, car la chair ne dépasse pas la qualité de l'irrationnel ni les attributs de l'intensité. Greta Garbo, elle, évolue dans les dimensions du cœur, plus vastes que celles du monde, et aux ressources inépuisables.

Avec cette artiste *unique*, la douleur elle-même acquiert un charme aérien : un simple clignement des yeux exprime la détresse ; des traits qui se figent, le désespoir ; un serrement des lèvres, la défaite. Son visage si expressif rend à merveille toutes les nuances de la souffrance et, surtout, toute la gamme des déceptions. Bien que tous ses rôles soient des rôles d'amoureuse, elle n'est jamais à proprement parler la maîtresse d'un homme. J'ai nettement l'impression que l'amour n'est pas un domaine dans lequel son âme pourrait s'enfermer, qu'elle s'éloigne de la sensualité au fur et à mesure que sa passion s'exaspère et, enfin, qu'elle ne se livre vraiment à aucun homme.

Son regard n'appelle pas, il met du vague dans le désarroi ; ses lèvres paraissent attendre des baisers angéliques, son corps invite à une tendresse éthérée. Mais, alors, pourquoi exerce-t-elle un attrait irrésistible et mystérieux ? Parce que nous cherchons, avec une sorte de mélancolie amoureuse, les représentations extérieures de sa grâce troublante. Elle satisfait notre besoin d'indéfini et son ambiguïté d'ange tourmenté répond aux exigences de la vague langueur érotique et mélancolique qui nous envahit aux heures où nous nous détachons et désintéressons de la vie. N'aurions-nous de place

pour Greta Garbo que pendant les *pauses* du cœur ?

La Roumanie souterraine

Idéalement parlant, chaque pays devrait obligatoirement produire un phénomène original. Si pourtant, dans la pratique, il y en a tant qui se dérobent, ce n'est pas dû seulement à un manque de substance, mais également à des préjugés d'un genre très particulier et qui, en s'additionnant, constituent un grave obstacle ; le vaincre équivaldrait à effectuer un acte de vie suprême. L'existence approximative de la Roumanie et sa respiration intermittente ont incontestablement pour cause un défaut initial de la substance roumaine. Mais je ne veux pas parler maintenant de la nature de ce défaut ; je veux demander du fond du cœur que la lucidité ne nous empêche pas de faire des concessions au nationalisme. Il y a un *péché originel* de la Roumanie, une non-conformité de ses sources qui peuvent expliquer notre destin de condamnés, mais qui peuvent difficilement définir le caractère de la condamnation. Les insuffisances de la Roumanie sont tellement grandes que notre néant ressemble à une *absence monumentale*. Il faudrait fouetter ce pays sans répit, l'attaquer dans son essence, afin que prenant enfin conscience de son destin, il veuille le vaincre. À moins d'une grande transformation, la Roumanie restera un superflu géographique et une farce historique. *Créer un phénomène original – politique et spirituel – est la finalité, historique si ce n'est fondamentale, de toute nation.*

Je passe donc sur le vice de notre essence, pour m'arrêter aux préjugés qui infectent l'atmosphère de notre vie politique et spirituelle.

On m'a dit plus d'une fois : « Comment se fait-il que vous, un intellectuel, vous ne luttiez pas pour des idées généreuses, pour la paix, l'humanité, la justice ? Comment se fait-il que vous vous laissiez subjugué par le culte de la force, par la foi en la nation ? » On oublie, en premier lieu, que les intellectuels ne sont pas faits pour entretenir l'harmonie universelle, mais, au contraire, pour donner de l'éclat aux discordes et du charme aux incertitudes. Ils peuvent, c'est vrai, exalter la perfection ; mais ils ont tout autant pour devoir de précipiter les catastrophes. Dans quelque sens que ce soit, ils sont des accélérateurs ; ils n'ont pas pour mission d'aplanir, d'ajourner. Les « idées généreuses », vous l'aurez certainement compris, voilà le grand préjugé de la Roumanie. Elles m'écoeurent trop pour que je me demande pourquoi elles nous effarouchent tellement. L'âme humaine peut-elle être faible au point de refuser les grandes fatalités ? Est-il admissible qu'on déserte ainsi face à l'irréparable ? Après tellement d'années d'histoire, comment peut-il y avoir encore autant d'idéalisme et autant de lâcheté ?

Le premier pas de la Roumanie dans l'histoire, ce sera son explosion souterraine. Une explosion qui vengera mille ans de somnolence nationale. Celui qui n'a pas une vision apocalyptique de l'avenir de la Roumanie est soit un peureux, soit un idiot. Si je n'attendais pas de grands bouleversements, je trouverais le passé sinistre, le présent dégoûtant et l'avenir horrible.

Peu importe que notre premier acte de vie, notre première affirmation dans l'histoire, soit un phénomène local, sans signification universelle, un phénomène que le monde enregistrera sans émotion. Car pour un phénomène politique original, nous pouvons renoncer à tous les préjugés. Pour que la Roumanie devienne une force, je serais capable de renoncer même à l'idée de justice sociale, à laquelle ont malheureusement renoncé si facilement nos nationalistes, qui n'ont pas compris que le collectivisme était le seul moyen de ne pas tomber dans le péché de conservatisme et qu'il n'y avait aucune incompatibilité entre le nationalisme et le collectivisme (social et économique).

Dans ses commentaires sublimes sur Don Quichotte, Unamuno parle à un moment donné, sur un ton majestueux, d'une *Espagne céleste*. C'est pour moi une incroyable volupté : Unamuno n'a ressenti aucune honte à donner une image aussi noble d'un pays tourmenté, irréalisé, fantasque et fanatique. De même, je n'ai pas honte de parler d'une Roumanie lumineuse, qui s'élèvera un jour sur les décombres d'un pays pétri dans l'angoisse tellurique, primitive, sombre, rampante. Nous nous sommes entraînés en ces lieux pendant mille ans et je me demande combien il nous en faudra encore pour apercevoir la lumière. Ce ne sera pas, en tout cas, avant que la Roumanie souterraine n'ait liquidé son magot d'obscurité. Et je ne veux pas croire que nous serons condamnés à ramper même dans la lumière !

L'inarticulation historique de l'Espagne

La perplexité concernant l'état des choses en Espagne a une source assez simple, mais insuffisamment remarquée : nous avons pris l'habitude de considérer l'Espagne comme un pays empreint de charme romantique et nous avons oublié qu'elle avait elle aussi ses problèmes sociaux, encore plus dramatiques qu'ailleurs. Celui que les questions posées par les socialistes n'ont jamais troublé, celui que la tentation du socialisme n'a jamais effleuré est stupéfait par les dimensions d'une guerre civile dont il ne voit que l'aspect religieux ou politique. L'honnêteté élémentaire m'oblige à avouer que le pittoresque de l'Espagne ne doit pas peu à sa misère cruelle, inhumaine. Il est vrai que les Espagnols rêvent, aiment la mort et ont la passion de l'absurde. Mais nous serions trop livresques si l'image des charmantes et désolantes ruelles de leurs vieilles cités nous faisait oublier celle de la misère noire d'un peuple qui, des siècles durant, a vécu dans le culte de la noblesse tout en mourant de faim. Je ne pardonne pas à Barrés de s'être abandonné exclusivement à la rêverie quand il était en Espagne et, refusant la moindre concession à la vie, d'avoir substitué un songe à un pays. Peut-on continuer à méditer et à rêver dans le parfum des vieilles pierres quand s'y mêlent les remugles de pauvreté des gens qui les habitent ? La misère est le seul argument à opposer au rêve. Et au monde ; sans parler de la société.

Trop peu de gens ont compris la réelle signification de la réaction contre le catholicisme. Qu'il soit appelé à disparaître ou à renaître, toujours est-il qu'il a modelé la physionomie spirituelle de l'Espagne, mais aussi qu'il l'a figée, pire que l'orthodoxie a figé celle de la Russie. Le catholicisme espagnol est très différent du catholicisme français ou italien. Je ne parle évidemment pas du dogme ni des principes, mais du *souffle*. Les Espagnols, dont le *cadre* spirituel a toujours été constitué par l'armature dogmatique du catholicisme, y ont déversé une avalanche de passions et de frénésies transcendantes qui font leur originalité, leur unicité dans le monde catholique. L'expansion de l'âme espagnole est tellement enflammée, tellement explosive, que, sans le catholicisme, l'Espagne n'aurait jamais eu de *forme*. La ferveur ibérique moulée dans la géométrie catholique a donné naissance à une forme de religiosité qui engendre avec une égale exubérance l'extase et le crime. Grâce à sa foi paradoxale, l'Espagne a mis au jour le plus important de ses phénomènes, et l'un des plus passionnants qui soient en Europe : la mystique espagnole. Elle peut s'enorgueillir à juste titre de ce moment céleste survenu dans son histoire. Celui qui ne connaît pas sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix ne pourra pas comprendre jusqu'où peut aller l'homme et continuera à parler de ses limites, sans savoir que l'infini humain a été atteint une fois dans l'histoire. On ne comprend plus aujourd'hui que l'infini baudelairien, c'est-à-dire l'infini sans passion céleste. Comme Shakespeare, comme le romantisme allemand et le nihilisme russe, la mystique espagnole exprime les tensions maximales de l'âme, qui rejoignent la musique, parce qu'elles ont dépassé depuis longtemps la culture. Le transport mystique de la sainte Thérèse réalisée par le Bernin illustre le déracinement des Espagnols, l'évasion hors de soi tentée par ce peuple de fervents de l'extase. Je pourrais également évoquer la passion religieuse de Zurbarán, ce grand peintre si peu connu, qui a mis dans son saint François d'Assise une ardeur et une intériorité bien plus espagnole qu'italienne. Comparé à cette mystique, le donquichottisme est un phénomène marginal. S'il peut cependant être sauvé, élevé sur un plan supérieur, c'est seulement en raison des correspondances, des affinités que nous pouvons lui trouver avec la mystique. Pour moi, Unamuno est génial simplement parce qu'il a émaillé son

commentaire sur don Quichotte de citations de sainte Thérèse, cette femme unique.

Le catholicisme fut pendant des siècles la seule respiration de l'Espagne. Un monopole spirituel qu'il paie cher aujourd'hui. Au commencement, il était plein de vie et jouait un rôle extrêmement actif (il suffit de penser à la résistance qu'il a opposée à la Réforme). Mais, avec le temps, il n'est devenu que forme et terreur. L'époque héroïque était passée. L'inadaptation de l'âme espagnole à un catholicisme ankylosé a donné naissance au divorce actuel. *On ne peut pas faire de révolution en Espagne sans combattre le catholicisme.* Et ce, par reconnaissance pour les cimes atteintes à travers lui ou, plus exactement, avec son aide.

L'Espagne ne peut pas lui pardonner l'immobilité dans laquelle il l'a maintenue depuis quelques siècles. Alors que la France et l'Italie considéraient le catholicisme comme l'un des aspects de leur histoire, l'Espagne se figeait en lui comme s'il était sa seule réalité. Il est le premier responsable de la misère et de l'analphabétisme des Espagnols. Indice révélateur, à l'époque où sa mystique s'épanouissait, l'Espagne représentait une grande réalité politique. Ensuite, elle a déchu sur tous les plans de son rang de grande puissance. Du point de vue spirituel, elle a perdu son influence dans le monde quand le phénomène mystique a décliné ; du point de vue politique, son hégémonie s'est affaiblie au fur et à mesure que son impérialisme se compromettait.

Le destin historique de l'Espagne est très étrange. Ce pays, dont on connaît toute la grandeur sous Charles Quint et Philippe II, n'a pas réussi à conserver sa position de grande puissance. La décadence a suivi vertigineusement et les siècles d'ombre qui ont enveloppé l'Espagne n'ont fasciné que les romantiques. Le pays des courses de taureaux, des conquistadors et de la plus formidable Inquisition, ce pays qui en a appris aux modernes plus qu'ils ne le pensent, est ainsi devenu un tombeau de l'histoire dont les romantiques ont fait le berceau de leurs mélancolies.

Le critère d'appréciation de la vitalité d'une grande puissance est son mode de réalisation impérialiste. Lorsqu'un impérialisme s'affirme brillamment mais brièvement, c'est qu'on a affaire à une nation n'ayant pas une grande destinée politique. L'Espagne a ébloui le monde à un moment donné. Mais par la suite, celle qui avait été la première des nations s'est traînée à la remorque, elle a dégénéré jusqu'à observer une honteuse neutralité pendant la Grande Guerre. Ortega y Gasset a affirmé que l'Espagne vivait dans une décadence ininterrompue depuis ses origines. Ce n'est vrai que pour les trois derniers siècles. Les Espagnols aiment la gloire plus que tout autre peuple. Ils ne l'ont cependant connue que pendant une seule période de leur histoire.

Sans son originalité spirituelle, que peut lui envier n'importe quelle nation, l'Espagne n'aurait pas connu un sort politique supérieur à celui des Pays-Bas, qui s'élevèrent aussi pendant un temps au rang de grande puissance, après quoi ils retombèrent dans un anonymat insignifiant et compromettant. La peinture flamande ne suffit pas pour placer les Pays-Bas parmi les nations de première grandeur, car l'épanouissement provisoire de l'esprit ne peut pas soutenir un destin politique. L'impérialisme hollandais ne dura pas longtemps. Les Pays-Bas n'étaient pas au service d'une idée politique et historique et ils n'avaient pas assez de force en eux pour rester une grande puissance. La mystique espagnole n'a pas pu davantage servir d'appui à une nation qui n'avait pas de grande vocation politique. L'échec de son impérialisme a estompé de plus en plus les contours de l'Espagne et a diminué son rôle dans le monde jusqu'à le rendre inexistant. Plus les Espagnols se répandaient dans l'univers, plus ils perdaient de leur hégémonie. Leurs colons cessaient de se battre pour une cause espagnole. Et l'on en arriva petit à petit à une désolante désarticulation.

Un peuple aussi doué et aussi original méritait un autre destin. Le monde se passionne vraiment trop pour le conflit entre les rebelles et les gouvernementaux. S'il n'est pas indifférent, pour les dramatiques problèmes sociaux de l'Espagne, que ce soient les ouvriers ou les généraux qui gagnent,

en revanche pour sa mission historique, pour son individualité spécifique, un parti n'est pas préférable à l'autre. Les communistes vainqueurs, elle devient une avant-garde de la Russie ; les rebelles vainqueurs, elle se fige complètement. Voilà pourquoi je ne voudrais pas être espagnol aujourd'hui...

Si elle avait participé à la guerre mondiale, l'Espagne se serait définie par rapport à d'autres pays. Maintenant, elle doit se définir par rapport à elle-même. Le résultat : une autodestruction plus qu'un affrontement entre deux idéologies. Il est pourtant bon pour elle d'avoir déclenché cette guerre civile : autrement, on se rendrait aujourd'hui dans les villes espagnoles comme on va à Damas ou à Antioche.

Une seule chose est positive dans l'Espagne actuelle, la soif de justice sociale qui, si elle était associée à une aspiration historique, comme c'est le cas dans ces synthèses modernes que sont le bolchevisme, l'hitlérisme et le fascisme, nous permettrait de croire que l'Espagne retrouvera l'espèce de primauté qu'elle devrait souhaiter au lieu de se borner à la regretter. Il n'en est pas ainsi et il y a quelque chose de ridicule et de douloureux dans le sort des Espagnols. Le fait que les rebelles et le *Frente Popular* se battent depuis si longtemps sans obtenir de victoire décisive montre que l'Espagne, dans sa substance même, hésite à choisir. Le destin de l'Espagne ?

Un pays inapte à la démocratie et qui, haïssant la tyrannie, a toujours cultivé la terreur.

Il y a chez tous les Espagnols un mélange de naïveté et de bizarrerie, tantôt grotesque, tantôt tragique. Indiscrets et pathétiques, ils ressemblent aux Russes, mais ils ont en plus le poli du catholicisme. Je n'oublierai pas cet ami espagnol qui, dans un cercle de braves gens indifférents, s'est exclamé subitement : « Je voudrais avoir une belle vie et une mort sublime ! » Il y a dans cette sottise beaucoup plus d'inintelligible que nous ne sommes tentés de le penser. J'ai toujours eu, à l'égard de l'Espagne dans son ensemble, un sentiment équivoque, dont la source se trouve peut-être dans l'équivoque de sa substance : j'aime passionnément l'Espagne, mais je ne peux pas la prendre au sérieux.

J'ai commencé à douter de mon « avenir » quand je me suis aperçu que je ne pouvais plus vivre sans la nature. Car parmi les arbres et les fleurs on peut guerroyer contre Dieu, mais difficilement s'intéresser à un être humain. Non que la nature soit la source de la misanthropie, mais elle approfondit en nous le dégoût des hommes que leur contact nous inspire dès l'enfance et qui s'intensifie en même temps que notre lucidité. Et à quel moment en prend-on pleinement conscience ? Lorsqu'on peut lire les moralistes français avec indifférence. On est perdu pour l'histoire quand on ne trouve plus que des évidences, mais rien de surprenant, chez un La Rochefoucauld ou un Chamfort, quand on trouve qu'ils ont raison, trop raison.

Tout paysage nous sort du temps. La nature nous fait le plus souvent désertier la temporalité. Chaque fois que nous nous abandonnons à ce rêve de la matière qu'est la nature, nous éprouvons une étrange sensation – tourment et charme indéfinissables à la fois –, à savoir que *rien n'a jamais été*.

Un jour de grand soleil, regardez un arbre dans l'air immobile, avec ses feuilles ressemblant aux broderies d'un cœur printanier. Vous comprendrez alors que tous les problèmes s'effacent devant la croissance indifférente de la nature, devant son inconscience en dehors de laquelle tout est douleur, malédiction, esprit. Ou bien, si vous avez la chance ou la malchance de voir tous les jours un sapin qui se dresse devant votre maison comme une dénégation ou une démonstration de la vie contre elle-même, l'inutilité de l'effort vous sautera aux yeux et vous souhaiterez tomber sous la coupe de la vie innommée de la nature. Qui n'a jamais envié les plantes ignore ce que signifie la terreur de la conscience. Lorsqu'on l'a en horreur, on a un faible pour la nature. Lorsqu'on n'est plus attiré par l'esprit, on aime le silence de la plante : pas de questions ni de réponses.

Avec la nature, l'homme « tire au flanc ». Dans la mesure où il s'y prend bien, il s'exclut de la vie et sa tragédie s'épuise dans ce qu'il a rajouté à la nature. En s'évadant du bestiaire éternel de Dieu, il accède à une transcendance de la vie qu'il tente vainement de vaincre en aspirant à son inconscience originelle. Avec quoi la nature séduit-elle notre cœur ? Avec son *sommeil*. Car le cœur a besoin d'oublier la terreur... Or, le sommeil de la nature est le bercement primordial, la volupté de l'indivisibilité, l'irresponsabilité du ciel, le bonheur de ne rien savoir. Parmi les fleurs et les arbres, la connaissance est un péché ; sous l'azur riant, elle est un attentat. Depuis Adam jusqu'à Baudelaire ou Dostoïevski, l'homme n'a rien fait d'autre qu'enregistrer les conséquences catastrophiques de ce qu'il a rajouté à la nature. Le plan de la Création ne prévoyait pas l'esprit.

Aimer la nature, ce n'est au fond que la regretter. Moins on est conscient à propos de soi, moins on l'aime.

Les inconscients ne remarquent pas les paysages parce qu'ils ne peuvent pas s'en dissocier. Pareillement les gens heureux. Que chercheraient-ils dans la nature ? Ils n'ont pas besoin de retrouvailles. Les niais et les bienheureux ne descendent pas d'Adam...

Nietzsche dit quelque part : « Tu as cherché le fardeau le plus lourd et alors tu t'es trouvé *toi-même*. » Ceux qui comprennent et ressentent ces mots sont ceux qui aiment la nature...

On n'est poussé à *faire* quelque chose que par la présence effective du temps. On ne peut pas le laisser s'écouler à côté de soi. Alors, on devient actif *par conviction*. On décide de participer à l'histoire et, à un moment donné, on risque de devenir prophète. Celui qui vit dans le temps doit en être la *victime*, car le temps ne serait plus lui-même s'il ne dévorait et ne détruisait pas tout. N'a-t-on

pas quelquefois envie de lui faire de la concurrence, voire de le défier ? C'est peut-être là que plongent les racines les plus profondes de l'autodestruction.

On commence à comprendre ce qu'est l'éternité quand on se trouve seul face à la nature. La médiocrité du devenir paraît être alors un attribut purement humain. L'impression de mobilité et de dynamisme que peut donner la croissance dans la nature est illusoire, car ce n'est pas une croissance qu'on puisse saisir immédiatement. Tandis que la contemplation de la nature nous transpose dans un calme du néant où la beauté acquiert un caractère irréel.

Chaque paysage me fait oublier qu'il y a un « quand », un « alors », que des instants ont existé ou que j'ai pu tomber dans le vice d'être heureux dans l'écoulement du temps. La nature ne peut être goûtée que comme un mélange de paradis et de cimetière. Or, je n'ai jamais demandé aux solitudes plus qu'une pierre tombale et un baiser...

Rien n'a jamais été, voilà le murmure qui nous console au crépuscule et que le soleil inscrit parfois pour nous sur l'infini bleu du plein jour. Mais, équivoque suprême, la fausse agonie qu'est chaque crépuscule nous dévoile toutes les équivoques de la vie.

Il faut haïr les hommes pour pouvoir s'estimer libre. Il y a tant d'autres choses à aimer. Eux, à quoi bon nous en embarrasser ? Nous devons les haïr, pour avoir la liberté de savourer des perfections inutiles, des tristesses hors du temps, des bonheurs au-delà de l'histoire. Accepter l'humanité, c'est manquer de distinction et de goût. Exécrons les hommes et nous aimerons la nature. Elle apparaîtra alors dans son rôle de consolatrice. Elle a pour vocation de panser nos plaies, de nous guérir du contact humain. Une fois désinfectés, nous pouvons prendre un autre chemin, sur lequel personne ne doit nous suivre. Par conséquent, la nature n'est rien d'autre qu'un stade dans notre éloignement du monde, tout comme elle était une étape dans l'odyssée de l'esprit pour une philosophie romantique (Schelling en particulier) pétrie d'illusions.

Nous revenons à la nature par le détour de l'histoire. Après nous être mêlés des affaires du devenir, après nous être dégradés dans les événements, nous la redécouvrons, cette identité initiale que le délire de grandeur de notre conscience avait brisée. Le détour de l'histoire est l'ajout effectif du devenir, qui n'était pas prévu dans le plan de la Création. C'est pourquoi personne ne doit se refuser cette aventure. (La tentation de la politique ne représente rien de plus.)

Si la moindre préfiguration de la connaissance existait dans la nature, celle-ci cesserait de nous intéresser car elle ne serait plus un berceau de l'oubli. Où pourrions-nous alors fuir la peur et le tourment de la lucidité ?

La nature nous invite à un étonnement parfumé et aérien, à une extase sans larmes, à une volupté nourrie de souvenirs d'outre-monde, de sorte que nous ne nous sentons plus liés à aucun objet, que nous ne pouvons plus croire qu'à ce qui nous détache du monde.

Nous souhaitons souvent essuyer une grave défaite dans la vie, afin de pouvoir jouir pleinement du rôle de la nature comme cadre de consolation. Nous autres, mortels de tous les jours, nous ne pouvons pas goûter aux plaisirs de l'exil. La nature répond généreusement aux rois et aux dictateurs renversés. Quant à nous, nous n'avons pour lot que l'exil dans *l'être*, que l'errance dans l'existence.

Je ne peux pas voir un paysage sans éprouver l'envie de détruire tout ce qui n'est pas cosmique en moi. Je ploie sous une nostalgie végétale, sous des regrets telluriques, et je voudrais être une plante, je voudrais mourir chaque jour en même temps que le soleil. Nous devons avoir trop de crépuscules dans le cœur puisque nous cherchons la nature pour ses ombres.

Il y a dans la vie quelque chose de l'hystérie d'un printemps finissant. Un cercueil suspendu aux étoiles, une innocence en putréfaction, un vice floral. Ce mélange de cimetière et de paradis...

Nae Ionescu *et le drame de la lucidité*[\(18\)](#)

J'ai commencé à déchiffrer le trouble que provoque la présence du professeur Nae Ionescu quand je me suis rendu compte que certains hommes avaient un tel rayonnement qu'on voudrait en tomber victime, ne plus être *soi-même*, mourir dans la vie d'un autre. Lorsque le charme personnel de quelqu'un est irrésistible, on abandonne l'orgueil de l'individuation et l'on essaie de devenir tout dans un autre. C'est ce qu'aura ressenti Nietzsche en présence de Wagner, qu'il a attaqué plus tard, mais par instinct de conservation et non par envie. Pour ce que chacun de nous doit devenir, les gens les plus dangereux sont ceux que nous aimons le plus.

Bien des fois, lors de vibrants moments d'affection, Nae Ionescu m'a semblé être le seul homme pour lequel on puisse renoncer à soi ! Ce que je pourrais appeler une tentation de *vivre sa vie à lui*. N'oublions d'ailleurs pas que de nombreux jeunes vivent *en lui*. Les gens qui ne le connaissent que superficiellement le disent « démoniaque », comme s'il cherchait à capter notre admiration pour nous anéantir. Il n'aurait du reste aucun mal à se donner ! Il lui suffirait de « lâcher la bride » à ses doutes et à ses tourments. Mais combien de fois n'a-t-il pas consenti à des erreurs en raison de son faible pour la vie et peut-être aussi parce que, jusqu'à nouvel ordre, il n'existe pas de professeur de doute !

Le charisme de Nae Ionescu a des assises à la fois profondes et paradoxales. Bien qu'on ait tendance à se perdre en lui, à glisser sur tous ses conflits, je n'ai connu personne d'autre qui vous oblige autant à être vous-même. Étrange alternance de tendances, qui explique pourquoi nous ne pouvons plus vivre sans lui. Combien aurions-nous été à oser nous lancer dans la négation et la solitude s'il ne nous avait pas précédés dans les maux de la connaissance pour y blanchir sous le harnais ?

Il y a quelques années, à Berlin, écœuré par l'histoire et par la connaissance, j'avais envie de préparer une thèse de doctorat sur les larmes. Et je fus d'accord avec tous les amis qui me dirent que dans tout l'univers un seul professeur pourrait l'accepter, Nae Ionescu. Pour l'amour du paradoxe ? Non : pour l'amour de la tragédie et de la lucidité.

J'ai entendu des gens dire : « Bon, mais il ne croit à rien. » Quelle naïveté ! Il sait que croire n'est pas tout. Les gens parlent aussi de son nihilisme. Or, justement, l'objection que je lui ferais, c'est qu'il a ainsi trouvé en ce monde quelque chose en quoi croire. N'aurait-il pas tiré les dernières conclusions ? Que ne donnerais-je pas pour pouvoir croire, moi aussi, qu'il ne croit à rien !

Il ne peut en aucun cas être accusé de se laisser aller aux illusions, cet homme qui a écrit : *Simon Pierre dort. Et nous tous – comme lui. C'est pourquoi l'amour lui-même est souffrance. Le monde se tortille dans la douleur comme un ver posé sur de la braise. Et Dieu avec lui. (La Rose des vents, p. 420.)* Jusqu'à quel point a-t-il été condamné à la lucidité, cet homme-là ? Personne n'a insisté plus que lui sur le drame du *savoir*. Il est le seul professeur qui m'ait enseigné ceci : connaître, c'est perdre. La rupture de l'équilibre originel provoquée par l'esprit et la désintégration hors de l'être provoquée par la conscience sont des fruits de la tentation démiurgique.

Mais la démiurgie humaine est une course à la catastrophe. Aussi longtemps que nous demeurons à l'intérieur de la condition humaine, il n'est pas de salut possible. Savoir qu'on existe, c'est s'exclure de la rédemption, à moins de nier le principe de sa propre individuation, dans laquelle Nae Ionescu

situe la source du mal, de la chute, du naufrage de l'existence. Que l'amour nous permette de dépasser les conflits liés à notre subjectivité ou que l'action nous fasse sortir de nous-mêmes et entrer dans la sphère de l'objectivité, peu important ces solutions au regard du tragique humain, du tourment de la conscience, du mal essentiel qui est de savoir qu'on vit et, pour cette raison, de ne plus pouvoir vivre !

Nae Ionescu a compris que pour vivre il fallait tromper sa lucidité au moyen de diverses « formules d'équilibre » : Dieu, la nation, etc. Et de la sorte, un des hommes les plus lucides que la Roumanie ait connus a réussi à s'intégrer dans l'histoire, à y « adhérer », en occultant volontairement et dramatiquement sa lucidité. Sa participation à la lutte en vertu d'une *décision* et non d'un instinct explique pourquoi il s'est trouvé ces dix dernières années au centre de notre vie politique sans être ce qu'on appelle un homme politique, puisqu'il a toujours été beaucoup plus que cela.

L'histoire est faite par des adjudants inspirés. Voilà pourquoi Nae Ionescu ne pourra jamais se réaliser directement dans l'histoire. Le troupeau a de l'instinct et il sent que les voies de la vie ne sont pas celles de l'esprit. Et que, pour un homme lucide, le monde n'existe que par concession...

Croire est une chose, avoir la *volonté* de croire en est une autre. Dans le premier cas, on vit heureux en Dieu ; dans le second, on *pense* à lui. La conscience a transformé l'absolu en une fonction du désespoir. Trop peu de mortels peuvent vivre en paix, en bonne entente avec Dieu. Un conflit insoluble engendre une déception métaphysique qui a pour conséquence immédiate *la passion dans l'immanence*. Je ne m'explique pas autrement la soif de pouvoir de Nae Ionescu et l'étrange équivoque de sa passion politique. Le penchant pour le concret, pour les réalités historiques, et l'obsession de la Roumanie ne sont pas chez lui des fruits de l'instinct.

Certains de mes amis expliquent sa passion pour la Roumanie par une adhérence organique à la nation et au sol. Ils se trompent. Nae Ionescu est beaucoup trop intéressant pour qu'on ne voie en lui qu'un patriote instinctif. Un métaphysicien qui fait de la politique, voilà un phénomène qui n'est pas des plus simples. Qu'est-ce qui vous pousse à vous dégrader « dans le monde », à descendre dans l'immanence ? La sensibilité métaphysique est un mépris permanent du temporel. Alors, comment naît chez un métaphysicien la tentation du temps, c'est-à-dire le plaisir de la chute, la participation joyeuse au péché d'être, à l'immédiateté et au devenir ? *L'échec dans l'expérience de l'absolu est la source de la passion dans l'immanence*.

Lorsque Dieu ne vous tient pas dans ses bras, vous vous consolez dans la débauche de la temporalité. Le silence divin conduit à la politique les hommes tourmentés.

Ne voyant pas venir de réponses transcendantes à nos questions obsédantes, nous perdons patience et nous choisissons des solutions passagères. La déception métaphysique fait de nous des journalistes, des hommes politiques, des nationalistes et ainsi de suite. Ne serait-ce pas là l'explication du sort de Nae Ionescu ? Il paraît qu'il aurait affirmé lui-même qu'il était métaphysiquement mort depuis qu'il faisait de la politique.

Le désir de puissance chez de telles gens est moins une affirmation qu'une destruction. Je veux dire une autodestruction. Tous les adversaires de Nae Ionescu soutiennent la même chose : il est intelligent, mais destructeur. Ils ne comprennent rien à son charme troublant, à son irrésistible singularité. Car il ne veut détruire rien ni personne, il veut seulement consumer sa chute dans le temps, souffrant le martyre parce qu'il ne peut ni accepter ni refuser le monde.

Je ne crois pas connaître quelqu'un qui ait mis son destin en question plus que lui. Ce qui l'intéresse, ce qui l'obsède, c'est moins la torture de la subjectivité que la passion existentielle, que le tourment monumental de son être. « Le serpent de la démiurgie » dont il a parlé un jour a-t-il mordu quelqu'un d'autre plus fort que lui ? Un chrétien, Nae Ionescu ? J'aime trop son orgueil pour

croire qu'il n'est que cela. Et puis, dans ses leçons, le Paradis n'a jamais de réalité, contrairement au Jugement dernier. Or, j'étais un modeste disciple qui venais avec mon maître pour recevoir notre inévitable châtement... Le rachat ? Mais la lucidité est un crime contre le Paradis et l'on n'en condamnera pas de pire lors du Jugement... Toutes les lucidités sont criminelles.

Si Nae Ionescu avait un tempérament nerveux, explosif, le drame qu'il vit serait trop évident et trop accessible. Son calme apparent lui confère une irréparable gravité. Lorsqu'il dit que la condition humaine est un naufrage, une catastrophe, un péché, ses mots sont si pathétiques et si mesurés qu'on croirait entendre sonner le glas dans un traité de logique...

Son geste inspiré – réunir dans un recueil les articles de Nae Ionescu qui crayonnent non un moment, mais une époque –, Mircea Eliade vient de le faire lorsque la Roumanie est à un tournant. Car ces années-ci décideront de *tout*. Quand presque tous les intellectuels se mettaient en travers, Nae Ionescu était présent, présent au centre de la Roumanie. Que la Roumanie ne soit qu'un moyen de ne plus être soi-même, de renoncer à soi, ou qu'elle soit au contraire une proie du « serpent de la démiurgie », c'est une autre affaire. Je ne crois pas Nae Ionescu assez peu pessimiste pour considérer que les hommes, et avec eux toute l'histoire, sont autre chose que des prétextes. C'est lui qui m'a appris que l'existence était une chute. Alors, qui pourrait m'empêcher de tirer la conclusion que la vie est un tourment, un masochisme, une volupté satanique ? Il est vrai, néanmoins, que les hommes ne sont pas tous voués à une belle et passionnante autodestruction.

Le crime des vieillards

L'idée sinistre d'exclure Mircea Eliade de l'Université, sous prétexte de pornographie, n'est certes pas révélatrice pour le niveau de ce pays, mais elle dévoile le degré d'imbécillité d'une génération dont nous avons appris seulement comment nous ne devons pas être.

Mircea Eliade a engagé il y a dix ans le combat contre les vieillards. Ils ont attendu longtemps en se taisant. Ils savaient bien que le jour de la vengeance finirait par venir.

Le communiqué publié par le ministère de l'Éducation nationale est monstrueux et criminel. Mircea Eliade renvoyé de l'Université pour immoralité ? Réflexion faite, il se pourrait que le ministère ait raison. Car n'est-il pas immoral d'avoir écrit quinze livres à trente ans ? N'est-il pas immoral de travailler jusqu'à l'aube sans pouvoir payer son loyer ? D'avoir écrit quelques milliers d'articles et d'être plus abandonné qu'un anonyme ? À quoi servirait le ministère de l'Éducation nationale s'il ne sanctionnait pas le zèle au travail, s'il ne punissait pas le génie, s'il ne pourchassait pas l'enthousiasme ?

L'activité incroyablement riche de Mircea Eliade devait être bafouée, ses livres devaient être mis à l'index et leur auteur banni des milieux professoraux. Comment un pauvre assistant non titularisé ose-t-il troubler, par son ardeur et son inspiration, la somnolence douillette, les illusions et la suffisance de gens qui simulent la vie ?

Le gouffre qui sépare les jeunes des vieux a atteint en Roumanie des profondeurs insondables. Quoi que nous fassions, nous nous heurtons à l'indifférence, à la haine ou à la méfiance de la dictature du rhumatisme. Aussi longtemps que l'ancienne génération pourra encore respirer, aussi longtemps que son intolérance se nourrira de notre passivité, nous serons irrémédiablement condamnés au ratage. Il n'y aura pas de salut sans une Saint-Barthélemy chez certains vieillards. Quant au jeune homme qui manifeste la moindre compréhension pour leur « vie », il se décerne un certificat définitif d'anachronisme et d'impuissance congénitale. C'est seulement en les haïssant que nous prouvons que nous vivons.

Notre intérêt nous commande d'accélérer leur agonie et notre pitié de ne pas les condamner à vivoter davantage.

Dans tous les pays ayant un destin ils ont été relégués sur une voie de garage, tandis qu'ici leur sommeil se traîne encore dans notre effervescence, leur décrépitude et leurs vices offensent encore notre élan. Cette Grande Roumanie(19) est née de rien : ils n'y ont contribué en rien, parasites d'une gloire qu'ils n'ont pas méritée.

Nous n'avons devant nous que des cadavres qui parlent d'« idéaux ».

Les manigances des vieillards en vue d'étouffer toute affirmation de la jeunesse ont pris des proportions écœurantes. Un peuple qui refuse son avenir, qui se punit lui-même. Une nation inconsciente, qui n'a pas eu jusqu'ici le courage de vivre et qui fait tout son possible pour rester fidèle à son misérable sort marginal. Si un prophète maudit m'assurait que nous continuerons tous à piétiner aux côtés des vieillards, je m'expatrierais, tenant alors l'exil pour une volupté obligatoire.

Mircea Eliade représente l'orientation spirituelle, l'aspect suprapolitique de la jeune génération. Étant donné qu'on le considérait à cet égard comme un chef, sa mise à l'écart acquiert un caractère symbolique. Lorsqu'il s'agit de l'esprit, on ne peut « supprimer » qu'individuellement. Ce serait trop facile s'il pouvait exister une « organisation » de penseurs ! Ainsi, on isole moralement le leader.

D'un homme naïf, pur, timide, respectueux jusqu'à l'humilité, on fait un immoral et un pornographe. Mircea Eliade a des irresponsabilités enfantines, des candeurs divines, il est d'un altruisme déconcertant. En outre, je n'ai rencontré chez personne d'autre une pareille « joie du livre », une pareille curiosité intellectuelle, qui frise le pathologique. Ce qui est « corsé » dans sa littérature est le fruit d'une détente ou d'une compensation et non d'un goût de la vulgarité ; c'est, chez une âme mystique, la pureté lasse d'être infinie. La vulgarité en tant qu'expression d'une appétence instinctive, d'une tare innée, est une chose ; elle en est une autre en tant que volupté de la dégradation, que passion pour la vie immédiate. Vulgaires, les malfaiteurs comme les poètes ; mais les uns par bestialité et les autres par délicatesse. Il ne s'agit pas là de nuances, il s'agit de catastrophes.

L'auteur du formidable *Yoga*, livre apprécié par les spécialistes étrangers, n'aurait même pas le droit en Roumanie d'être assistant non titularisé ? Voilà ce qui s'appelle immoralité. La culture roumaine souffrirait-elle d'un vice fatal ? Le public ignore que Mircea Eliade écrit des romans pour avoir de quoi vivre : il est en effet difficile d'imaginer un pays où les savants doivent faire de la littérature pour ne pas mourir de faim. Dans les Balkans, seuls les salauds et les dingues ont de la chance. Il n'est pas facile de naître exilé...

Mais voici que le problème se complique. Mircea Eliade est le seul orientaliste roumain. Qu'est-ce que cela signifie ? Qu'il y a, dans tout un pays, une seule personne capable de circuler dans l'autre moitié de la culture humaine. Nous en sommes indisposés ? Oui, parce que pour nos cervelles nationales l'Europe elle-même est de trop. Alors, punissons ses indiscretions scientifiques et expédions-le hors de nos frontières.

Je tiens trop à Mircea Eliade pour envier sa défaite. Nous ne vivons pas seulement notre vie, mais également notre *biographie*. Je veux dire que, dans notre existence quotidienne, aucune défaite n'est agréable. Mais, envisagée comme un détail biographique dans la perspective générale de notre vie, elle est un délice et une consolation. De quoi tirons-nous fierté si ce n'est des incompréhensions que nous suscitons ? Prendre ses distances avec le monde, telle est la source de toutes les victoires et de toutes les chutes. L'homme ayant un grand destin sera vraiment inconsolable s'il est compris. Le mépris des mortels est un hommage rendu à l'esprit. Cela veut-il dire que nous ne devons pas réagir ? Au contraire. Nous devons nous battre de toutes nos forces pour être encore plus incompris. Rejeter le monde, voilà l'objectif final de l'esprit. Mais il y a aussi un rejet *au sein* de ce monde. Une frénésie due au dégoût, à l'enthousiasme et à la passion. Elle nous incite à chercher des ennemis partout et à ne nous intéresser à aucun.

Fragments de Quartier Latin

Celui qui, après une longue série de déceptions, d'écœurements et de défaites, ne connaît pas la poésie de ce crépuscule irresponsable qu'est le Quartier Latin, celui-là est obligé de tout ensevelir en lui, dans l'introspection funèbre à laquelle on s'abandonne dans les villes des provinces roumaines. Tandis qu'ici on prend sa place aux côtés de tous les ratés, les vauriens et les émigrés de l'univers, on apporte sa contribution à leur délire. Tous ces êtres qui se ressemblent tellement ne se rencontrent jamais, chacun porte une autre solitude, chacun erre à sa guise, et je ne crois pas qu'il puisse y avoir de place pour l'amitié dans leur apparente sociabilité. Et pourtant, qu'est-ce qui les unit tous et me fait trouver homogène le paysage de ce Quartier ? C'est la vocation de l'immédiat, l'aspiration du dernier malheureux ou du dernier imbécile à « vivre », à être « actuel », à fuir les regrets et à se bâtir volontairement des erreurs. À Paris, on est le plus souvent tenté de s'apitoyer sur soi-même, en y prenant chaque jour un peu plus de plaisir. Car peut-on rester serein devant une telle soif de vie, devant une telle exubérance vitale, qui s'emparent ici de tous les pauvres diables de la terre ? L'absence de réserve intérieure et le désir d'épuiser frénétiquement la vie font tôt ou tard, de presque tous les habitués du Quartier, des ratés. Chaque fois que je regarde ces ombres humaines que sont des ex-étudiants roumains, polonais, espagnols ou chinois (ils ont tous la vocation du ratage), je ne sais que trop ce qui les a poussés à l'échec. N'est-il pas caractéristique qu'il n'y ait de ratés que dans la métropole du monde et dans de petites villes de province ? La vie ne peut se réaliser ni dans l'illimité ni dans le fini. Combien de gens peuvent-ils aménager l'espace idéal de leur solitude, combien savent-ils donner une allure esthétique au malheur ? Paris serait le point le plus proche d'un paradis mélancolique si nous n'y venions pas avec un regrettable préjugé : chercher des *hommes*. Ils ne sont nulle part sous le soleil. Les moralistes français me l'avaient pourtant appris. Chamfort, mon maître en matière de dégoût de l'humanité, ne me permettait pas de me faire la moindre illusion, mais je n'ai pas manqué une seule occasion de lui désobéir.

Rappelez-vous ce qu'écrit Rilke à propos de Paris au début des *Cahiers de Malte Laurids Brigge*, autobiographie d'un courage fou : *Vient-on ici pour vivre ? Je crois plutôt que c'est pour mourir.*

Bien que j'aime les formules à l'emporte-pièce, je pense que là Rilke est excessif. Car, quel que soit le fléau que constitue notre incurable conscience, ici on est *agréablement* malheureux. C'est tout le secret de Paris, cette poésie qui lui attache des êtres maudits errant de café en café, possédés par un ennui avide, c'est le vide parfumé de Paris.

Lorsqu'on regarde un boulevard parisien à la tombée du soir ou par une matinée de brume diffuse et azurée, on croirait que même les lèvres d'un boucher murmurent un vers de Baudelaire. Heine disait que le bon Dieu, quand il s'ennuie dans les cieux, contemple les boulevards de Paris. Alors, devons-nous nous étonner que les Français n'aient pas la passion dépravée et torturante du déracinement, de l'étranger, de l'existence suspendue, que pour eux l'exotisme soit un rêve intime et non une fascination obligatoire comme il l'est pour nous, qui identifions l'exil avec être *à la maison* ? Dois-je évoquer Baudelaire, qui plus que tout autre Français aspirait à l'infini, mais qui partit en voyage contraint par son paraître ? En Orient, il ne pensait qu'à Paris. Quant à Barrés et à Proust, leur Venise baignait dans le brouillard bleuté de Paris, avec seulement un peu de mélancolie en plus.

On ne vient pas ici pour mourir, on y vient pour iriser l'ennui de poésie, pour s'abandonner

esthétiquement au malheur, pour glisser gracieusement sur la dimension de sa propre solitude. C'est pourquoi j'ai écrit à Mircea Eliade que toute tristesse était une solidarité avec Paris.

J'ai toujours eu un faible pour la suggestion d'infini qui se dégage des boulevards et je n'ai jamais souhaité être plus qu'un pessimiste penseur de boulevard. Certains de mes amis s'étonnent que je n'aie pas trouvé de « consolation » à Paris, que je puisse traîner les mêmes ombres dans la trépidation d'une métropole et que, enfin, je n'aie cherché en aucune façon à perdre mon identité. Comme si les villes pouvaient changer une direction fixée par tous les instants de notre vie !

Elles peuvent rosir ou noircir une tonalité, elles peuvent adoucir ou aggraver une amertume, mais elles ne peuvent pas faire d'un Job un écureuil balkanique. Il est vrai aussi que si l'on relit ce Job à Paris, ses lamentations perdent une partie de leur irréparable humain et se simplifient pour devenir une poésie grave, et que les malédictions invitent à sourire avec un superbe détachement, car ici on *savoure* tout, y compris Dieu. D'ailleurs, les Français ont en lui une foi livresque et le catholique le plus acharné supportera une formule athée si elle est suggestive et paradoxale.

Au cours de ses premières années parisiennes, Rilke habitait le Quartier Latin, dont l'atmosphère particulière a vraisemblablement exaspéré sa terreur maladive. Les rues étroites et enfumées du Quartier, avec leurs hôtels délabrés, vous incitent quand l'heure est tardive à méditer jusqu'à l'hystérie sur les vides de votre vie ou à vous abîmer dans de sombres souvenirs que vous croyiez ensevelis depuis longtemps, ces rues et ces hôtels qui ont pris la patine grise des insomnies qu'ils ont abritées ; s'il est un point de l'univers où l'on a rêvé inutilement et où l'on a vraiment souffert, c'est bien ce Quartier avec sa course tumultueuse au bonheur, avec ses déceptions innombrables et ses soupirs déchirants.

Tous les étrangers arrivent ici en espérant réaliser quelque chose d'extraordinaire, un « grand coup », et ils finissent modestement, vulgairement, dans les bras d'une fille quelconque qui, venue de son côté pour des « succès », pour la gloriole ou pour d'autres vanités fatales, se consolera avec un nègre, un juif triste ou un étudiant. À Paris, Noël et l'inutile réveillon du Nouvel An sont des occasions uniques de se rendre compte de toute l'amertume gisant dans cette pauvre humanité qui ne peut exprimer son plaisir que dans le bruit, le vice et la débauche.

Qui n'est pas capable de comprendre que la vie est une errance parfumée, un voluptueux tourment à travers les erreurs, ne comprendra jamais le délire sourd et prolongé de Paris, cette voix du temps qui vous berce des promesses d'un bonheur illusoire, pour mieux vous dévorer. Tous ces vagabonds, qui au fil des années se transforment en fantômes et, au seuil de l'échec final, retournent dans une patrie à laquelle ne les attache plus qu'un vague et pénible souvenir, voient en Paris l'erreur suprême de leur vie, mais ils ne l'échangeraient contre aucune vérité certaine, contre aucun gage d'équilibre.

À chaque coin du Quartier, se sont traînés les pas des ratés, des âmes dépourvues de musique et de poésie, qui n'entendent plus que leur vide et son appel funèbre. La musique et la poésie. Tant qu'elles vous aident à résister au vampirisme de Paris, vous ajoutez votre accent à son pathétique crépusculaire. Vous vous êtes tari ? Alors Paris est le cadre idéal d'une agonie, et Rilke s'en est simplement fait l'écho.

15 janvier 1938

Le péché de la voix humaine

Rien ne trouble les émotions de la solitude d'une façon plus irritante que la voix humaine. À peine vous êtes-vous abandonné à vous-même que les articulations stupides du chant viennent vous écorcher les nerfs, vous glacer le sang, vous plonger dans une colère froide. Maudit soit le jour où les mortels brisèrent les intimités inaudibles avec les provocations de la voix, où ils commencèrent à fredonner des airs, profanant ainsi les accords du silence, saccageant ainsi la délicate harmonie des choses muettes ! Depuis, la solitude n'existe plus car, où qu'on aille, on a peur de rencontrer quelqu'un qui chante ou, pire, quelqu'un qui parle. D'où viennent cette horreur des balbutiements musicaux de nos semblables, cette peur de savoir notre isolement à la merci de n'importe quel voisin ? Si la voix humaine exprimait une *absence* de l'homme dans le monde, chaque petit morceau de chanson nous inviterait au paradis. Mais rien n'est plus impropre aux nuances religieuses que le grincement de l'infâme gosier, que ses émanations indiscrètes, révoltantes, criminelles. Le dernier des instruments de musique exprime une soif de paradis plus grande que les plus subtiles habiletés de notre trop déficient organe. Je préfère le tambour à l'impudeur de la voix humaine et mon tympan le supporterait avec plus de résignation et moins de désagrément qu'il ne supporte les évolutions neurasthéniques du bêlement humain.

Nous aurions dû, grâce au chant, ne manquer aucune occasion d'exprimer notre évasion du monde, notre aspiration, confuse ou claire, à autre chose. Quelle perversion du sort a transformé notre voix en organe de l'immanence ? Depuis quand notre présence au monde suffit-elle à notre joie ? La voix ne devait-elle pas être l'expression immédiate d'une perte ? Ne devons-nous pas chanter pour nous consoler de la chute dans le néant quotidien ? La voix humaine s'est éloignée du sens profond de la musique : nous consoler du *péché d'être*. Jadis, quand seule existait la musique religieuse – et quand, par conséquent, la voix était *contrainte* aux tonalités transcendantes –, la vulgarité du bonheur n'avait pas souillé les modulations de la voix. Alors, la dernière loque humaine s'adressait à Dieu chaque fois qu'elle ouvrait la bouche. Il en fut ainsi aux débuts grandioses de la musique italienne, il en fut ainsi avant Bach et de son temps. Plus la musique s'est humanisée, plus elle a déchu. En acceptant *la vie*, elle a éliminé le sublime, elle a substitué la peur charnelle de la mort aux frissons de la dématérialisation, elle a remplacé le renoncement par l'enthousiasme.

Qu'est-ce qui aurait pu exprimer cette déchéance avec plus d'exactitude que l'invasion impertinente de la voix, que la ruée de ses élans faubouriens ? Avez-vous remarqué que tout le monde s'est mis à chanter ? On ne peut même plus aller au concert, car les arias corrompent l'atmosphère et vous sortent du rêve *non* humain de la musique pour vous ramener dans l'immédiateté d'une grâce périphérique. *L'homme* a fait irruption partout. Nous aurons à supporter ce malheur avec un savant dégoût et, autant que faire se peut, à nous détacher de ce phénomène d'une vulgarité sans pareille.

Lorsqu'une femme parle – lorsque tout simplement elle parle –, elle peut vous faire croire qu'elle n'est pas une servante. Une mélancolie caressante du regard enveloppe tout ce qu'elle dit dans une poésie insignifiante, mais qui ne peut pas vous laisser indifférent. Dès qu'elle se met à chanter – or, toutes les femmes chantent mal –, elle trahit sa substance de servante. Si les hommes étaient plus sincères et moins intéressés, ils devraient leur donner du balai au lieu d'un bouquet ! Je connais peu de spectacles dont la trivialité dépasse celle de la gaieté féminine. Lorsque, à une heure de méditation nocturne ou de rêveuse indifférence, on entend éclater dans la rue ou dans un hôtel le rire

d'une quelconque femme, on a l'impression qu'elle viole la divinité du silence et s'y fixe, en vertu d'on ne sait quelle honte cosmique. Il semble donc que la vulgarité féminine ne se perdra jamais, qu'elle restera inscrite dans la mémoire secrète de la nature. S'il avait voulu se montrer bon avec elles, Dieu n'aurait pas donné aux femmes la voix ni la parole, car c'est seulement muettes qu'elles auraient pu exprimer tout ce qu'elles ne sont pas. Alors, elles nous auraient été étrangères totalement – au lieu de ne l'être qu'initialement – et nous aurions pu ajouter à leur néant toutes les parures de notre généreux malheur.

Kierkegaard, dans ses extraordinaires *Étapes sur le sentier de la vie*, dit que « la mélancolie est la grâce de la douleur ». C'est de ce mystère délicat de la mélancolie qu'auraient dû provenir les variations de la voix humaine. Pour exprimer la joie de notre présence au monde, nous avons des gestes, des signes, des grimaces. Mais cela même est-il nécessaire, puisque nous ne sommes que des caricatures expressives chaque fois que nous nous repaissons avec enchantement de la vanité de ce soi-disant monde ?

Un Paris provincial...

Je savais depuis quelques années que je me promenais à Ninive. Sur les rives de la Seine, je pensais au déclin du monde gréco-romain et j'anticipais avec un agréable désabusement les ombres inévitables de la Cité. Les villes rendent l'âme comme les hommes.

Paris était le lieu prédestiné des lassitudes de l'esprit. On y faisait halte après avoir parcouru des pays frénétiques et l'on y cherchait, dans de vieilles rues et sur des visages blasés, des provisions pour les vacances de l'âme.

Fatales provisions. Depuis quelques années, la ville était en congé, elle était au niveau de votre âme...

Je l'aimais par le truchement de ce qui est vieux en moi. Et ainsi faisait chacun. Nous l'aimions tous grâce à nos *inadéquations*.

Dans aucun autre endroit au monde il n'eût été possible de ressentir autant le doux attrait de l'absence d'espoir. Ni la noblesse de l'échec. Paris nous couronnait d'une auréole d'inconsistance, du prestige de l'inutilité, et offrait à nos doutes la substance de sa lente perdition. *Nous coulions avec lui*. Et quand je passais des heures, le jour ou la nuit, dans la rêverie de ses ponts, je me consolais de n'avoir pas vécu dans la décadence de la Rome antique. Les maisons me condamnaient à la poésie, la brume subtile comme un délicat paradoxe de la nature blessait mon identité et tournait mes racines vers une essence vague et creuse.

Les Allemands n'ont fait que hâter le sort de Paris. Croire qu'ils sont la cause d'un aussi grave échec serait une erreur grossière. Paris est *tombé* parce qu'il était destiné à tomber. Il s'est *offert* à l'occupation. Sans les Allemands, il serait tombé *tout seul*. Parce qu'il a *trop existé*. Aucune autre création humaine n'a émis autant de substance. Une ville qui a mérité son déclin, comme un châtiment de l'excès, comme une expiation de la fertilité. Ses murs patinés eux-mêmes se sont délivrés du tourment de la fraîcheur et tant de maisons semblent vouloir s'agenouiller, rongées par la satiété, par le temps, par le malheur d'être.

Les Français se sont trouvés au centre du devenir. Pendant quelques siècles, tout est passé par eux. L'espace lui-même paraissait français. Mais ils ont fini par s'ennuyer. Et l'ennui a pénétré dans leur cœur ; Paris refuse ses battements.

Les Allemands l'ont occupé pour consacrer un état de fait. Il s'essouffait depuis des années déjà. Ce que signifie un moment de l'histoire universelle, je ne l'ai senti que la veille de leur entrée.

En plein jour, de l'Étoile à l'Opéra, je n'ai pas rencontré âme qui vive. J'étais seul avec Paris. Presque tout le monde était parti et ceux qui restaient se terraient chez eux, muets. Sur les boulevards, personne. Le lendemain, *ils* devaient entrer. Je n'oublierai jamais ce frisson : je *voyais* l'histoire, la ville déserte rendait *visible* à l'esprit un moment universel. Avec une mélancolique objectivité, je partageais le vide de la France face au déferlement teutonique.

Les Français en ont assez de la renommée, ils sont dégoûtés de la gloire. En renonçant à défendre Paris, ils se sont retirés de l'histoire. Ils ont justifié les autres et ils se sont suffi à eux-mêmes. *Au tour des autres*, tel était le chuchotement ironique que je déchiffrais dans le silence de la ville seule, de la seule ville.

Les grandes civilisations, quand elles ont épuisé leurs possibilités de création, quand elles ont mis au jour la somme des valeurs qu'elles étaient appelées à traduire en expressions et donc à aliéner en

les rendant valables pour le reste stérile de l'humanité, les grandes civilisations deviennent alors *provinciales*. Elles ne sont plus une *loi* pour les autres. Leur destin cesse d'être une fatalité à l'extérieur. Elles rentrent dans leurs limites... Les voilà marginales après avoir été le noyau de l'univers spirituel. Leurs valeurs ne sont plus qu'à usage interne. Elles ne sont plus *nécessaires*. Le monde peut respirer sans elles.

Des siècles durant, le monde ne pouvait pas respirer sans la France. Leur accord ou leur désaccord avec elle définissait les autres pays.

Elle donnait des contours aux êtres fantomatiques qu'étaient les nations en quête d'elles-mêmes.

Aussi Paris était-il un foyer ardent. On ne pouvait pas ne pas être lui. Et maintenant encore, décadent, il reste utile. Mais avec un immense danger en plus, à cause du sort qu'il pourrait vous imposer en se déchargeant de ses fatigues sur vos épaules.

Dans ses rues vides, ce jour-là, j'ai formulé un vieux pressentiment : un sort provincial le guette. Que dis-je ! Je l'ai senti réduit en province. Ici, l'esprit s'est résumé à l'intelligence. C'est tout ce qui reste aux Français, tout ce qui reste à Paris.

La décadence est un phénomène qui s'identifie avec l'excès de lucidité. La France était, depuis quelque temps, une *ruine des réflexes*. L'instinct y était devenu incertain, la vie y était aimée *telle quelle*, parce qu'elle ne *promettait* plus.

La création, aussi bien à l'aube d'une culture que dans la plénitude de sa croissance, suppose qu'on adhère naïvement à certaines valeurs, qu'on revête la vie de contenus qui lui sont *extérieurs*. La gloire, la liberté, l'humanité, etc. sont des fictions qui donnent un sens à la pulsion vitale. Lorsqu'on les *voit* telles qu'elles sont, on ne peut plus que se prélasser dans le vide de la volupté et de l'intelligence.

Le Français, comme tout homme qui n'est plus victime d'un leurre quelconque, a honte de croire à quelque chose. Il a trop cru.

L'atmosphère de Paris était celle d'un nihilisme parfumé. Bien formuler une idée valait plus que l'idée elle-même. L'intelligence ne connaît qu'une divinité : l'Expression. Son culte substitue le style à l'univers.

Aucune brave âme naïve et douce n'a saisi le charme de Paris. Car Paris est un haut mal et de dures fatigues de l'esprit sont nécessaires pour s'élever jusqu'à lui. Ceux en qui sommeillent le paysan, la nature, l'espoir ou la bonhomie sont imperméables à son arôme de néant qui étourdit le jeu de l'intelligence. On comprend Paris quand on a remis ses idéaux. Quand on se les remet sur le dos, on s'embarque pour les Balkans.

La ruée de l'esprit n'a pas affecté seulement une couche d'intellectuels, elle a affecté toute une nation. La lucidité, précédemment valeur de salon, est devenue un bien courant. Le peuple a commencé à savoir – plus rien à en tirer. Les Français se sont réveillés, voilà le danger. L'individu a compris qu'il était un individu. L'État s'est automatiquement dégradé ; l'essence impondérable de la communauté nationale s'est volatilisée. Un peuple est fort quand il n'a pas honte de ses sentiments, il s'affaiblit dès qu'il ne cultive plus que des idées. À ce moment-là, il vide toutes les actions et toutes les pensées de leur souffle et de leur substance. L'enthousiasme devient un signe de bêtise. Pire. La banalité prend l'aspect du péché. Ce qui explique que le Français se lasse vite de tout et que Paris soit sans cesse en quête de nouveauté. Aucun contenu ne prouve quoi que ce soit. Alors, autant qu'il y en ait un maximum ou qu'il n'y en ait pas un seul.

Mais quand la nouveauté lasse également, l'âme d'un pays, pour aussi vaste qu'elle soit, se ferme, s'enferme dans un grand refus. Elle se recroqueville dans le provincialisme, qui n'est que la face négative de l'alexandrinisme. Elle a tout embrassé, si bien que plus rien ne mérite d'être étreint.

Le leurre de l'action

Aujourd'hui en Europe, tout peut être dans une égale mesure accepté ou refusé. L'Europe n'intéresse plus pour *ce qu'elle fait*, mais seulement pour son *rythme*, qui engage les dernières réserves de notre obéissance, nous fait renier le monde, ébranle l'illusion philosophique et sape les fondements de l'orgueil. Où fuir ? Il n'y a plus de refuge pour les déserteurs.

Alors, nous nous sommes tous mis à redorer le prestige du devenir. Dans la philosophie – le vitalisme ; dans la politique – le combat en soi. C'est-à-dire *se fuir*.

Les mouvements révolutionnaires donnent un sens imaginaire à la vie, qui n'en a ni ne peut en avoir un en elle-même. Rien ne troublerait l'idéalité si la vie était plus qu'une apparence de substance. Mais elle ne résiste ni au calcul, ni à l'intuition, ni même au doute. C'est une fiction qui s'arroge des prérogatives de réalité. S'il *était*, l'homme se reposerait dans un fascinant « À jamais » et il n'aurait inventé ni l'indispensable farce des idéaux, ni la Révolution.

On pense généralement que les gens font une révolution pour changer la structure sociale ou la direction historique d'un pays. C'est une vérité valable pour tous, mais fausse pour chacun. Certains ne reculent pas devant le sacrifice suprême afin d'améliorer la condition d'une nation ou d'une classe. À vrai dire, ils ne le font pas pour la nation ou la classe en question ; ils le font parce qu'elles sont pour eux des prétextes sans lesquels ils ne pourraient pas supporter la vie. Ils meurent parce qu'ils ne peuvent pas se résigner à la dégradation de leur élan, parce que leur frénésie n'accepte pas d'être tempérée. Être révolutionnaire est une question *d'intensité*. *Rien déplus*, mais c'est énorme. C'est le pouls substantiel qui donne une configuration au néant évident de la vie.

Lorsqu'un peuple, une génération ou une classe fait la révolution, cela signifie qu'aucun individu ne trouvait plus en lui-même assez d'éléments pour se mentir, plus assez de raisons de vivre. L'envie de démolir et de bâtir est engendrée par un vide qui ne se suffit pas. Il faut autre chose pour remplir la stérilité de l'instant et l'éléatisme de la conscience. La chute elle-même est plus féconde que la fondation. Le sang est un signe de vie et non de mort, c'est dans le sang que s'actualise visiblement le devenir.

Une révolution n'a pas besoin d'idées généralement valables, puisque toutes les révolutions opèrent avec des vérités occasionnelles, avec des nécessités historiques. Les erreurs fructueuses dynamisent une époque et différencient un moment. Qui mourrait pour une vérité éternelle ? Personne, bien sûr. Elle n'est un cocon que pour les gens sages et douillets, ceux qui souffrent du complexe appelé « avoir raison », ceux que poursuit la fade malédiction de la prudence, ceux qui ne vivent pas de peur de se tromper.

Alors que l'erreur est l'essence de la respiration Et donc du possible, de l'avenir. Tout ce qui est *horizon* découle du refus des « vérités éternelles ». Découle du culte de la dialectique, de la honte qu'on a de sa propre identité.

L'existence se résume à une alternance entre l'ennui et la révolution.

Lorsque j'entends des gens expliquer leur passivité à l'égard de tel ou tel mouvement par un désaccord sur certains points, lorsque je les entends dire qu'ils adhèrent néanmoins à son rythme, mais sans y participer effectivement en raison de certains doutes théoriques, je comprends aussitôt qu'ils n'ont pas le souffle révolutionnaire. S'ils l'avaient, ils comprendraient que seul compte ce rythme et ils s'y abandonneraient. Les idées sont un décor variable, elles n'ont dans l'histoire qu'une

fonction ornementale. Les naïfs les prennent au sérieux, ils se définissent par rapport à elles et se retrouvent à la traîne en leur compagnie. Les passionnés, ceux qui souffrent de la tragique obsession de la nouveauté, les vrais snobs de l'acte, ne connaissent que la loi de la frénésie. Les *autres*, les interprétant, érigent leur âme en système. Ainsi naît l'idéologie.

Le révolutionnaire est quelqu'un d'effrayé par le non-sens de la vie. L'action lui sert à remplir le vide. Il ne peut pas reculer, il ne peut pas retourner à son ancienne existence civile. Ce serait une mort pire que tous les gibets. L'absence de rythme de la vie normale est le vrai néant. Le révolutionnaire devient un héros en préférant la mort au retour à l'humanité.

L'homme accepte les catégories du monde. Le héros les refuse. C'est pourquoi l'héroïsme introduit la dimension de l'absolu dans la révolution et la sauve ainsi de la fatalité temporelle. Un seul acte qui engage votre vie pèse plus lourd que toutes les idées. Chez un combattant, l'éternité est physiologique. Alors, il méprise les vérités.

La pensée ne vous permet pas de vous tromper, elle ne vous permet pas d'être. L'homme pense pour *ne pas* être. La philosophie n'a jamais été une solution. Elle est un système de questions, d'impasses. La forme la plus haute de l'impuissance... Rien ne l'humilie plus que l'existence du héros, dont la volupté suprême est de ne pas exister... Il la désarme, il la ridiculise.

Sage comme une image et vaguement pathétique en plus, voilà comment elle est, la philosophie. Et réactionnaire ! L'instinct philosophique est une expression des pauses du temps.

Les penseurs ont à peine osé faire des commentaires sur le sang des autres. Dans toute l'histoire de la philosophie, je n'ai rencontré aucun triomphe ni aucun tourment. Les philosophes sont une engeance effectivement inaccessible à l'erreur.

L'action est une solution si elle est rapportée au temps, à l'inévitable. Il n'y en a d'ailleurs pas d'autre pour celui qui est et veut être. Le geste fait oublier le néant direct de l'être, ce néant que dévoile toute pensée parce qu'elle est une pensée. Ce n'est pas l'ambition ou l'orgueil qui lance les hommes dans la bataille, c'est l'impossibilité où ils sont de regarder la réalité en face sans découvrir son irréalité.

La peur de l'irréel est la raison suprême de l'acte. Car chaque actualisation nous comble en nous donnant l'illusion d'exister. Lorsque l'acte est réversible, sa fréquence nous séduit, nous aveugle et nous empêche ainsi de nous apercevoir qu'il s'agit d'une tromperie. Rien n'est plus réconfortant qu'adhérer à une fiction, rien n'est plus agréable que *vibrer* sous l'envoûtement d'une théorie. C'est-à-dire être le prisonnier d'un rythme pur, indifférent à la multiplicité des contenus, et refuser *ce qu'on sait*.

Les grandes époques ont pour mesure leur pouls et non leurs idées. Elles ne font pas triompher la modération et le sourire neutre de la raison, mais une équivoque dramatique, une soif de désastre.

Personne n'existe

Qui pourrait préciser quand nous devenons clairement conscients que l'humanité est absente autour de nous ? C'est-à-dire à partir de quel moment nous commençons à voir les êtres humains qui nous entourent comme des mystifications fantomatiques ou comme des prétextes théâtraux de notre ennui... Bien qu'elle soit subite, la révélation du vide humain suppose auparavant de longues années de déceptions, de nausée et de haine qui auront nourri notre dégoût du monde et attisé notre verve pessimiste ou qui nous auront donné l'orgueil d'une supériorité mélancolique. Préparés lentement et durablement, par tout ce que nous avons fièrement enduré, nous nous retrouvons, quand nous nous y attendons le moins, pris d'un frisson qui nous dévoile, dans sa nudité froide et implacable, le néant des hommes, de tous les hommes. Alors, chacun comprend que son chemin ne croise celui de personne et qu'il doit cultiver dignement son propre égarement.

Beaucoup de gens croient qu'on commence à se détacher de la vie parce qu'on est dégoûté des hommes, autrement dit que la misanthropie serait le point de départ du renoncement. En réalité, c'est le contraire qui se passe. Lorsqu'on a renversé Dieu et fait du ciel un désert, lorsqu'on a noirci le soleil et glacé la terre, le vide cosmique nous laisse encore une planche de salut, une passerelle menant à l'homme. La rupture définitive avec cette créature est le stade final du renoncement, le couronnement.

N'est-il pas significatif que le Bouddha, après avoir liquidé intérieurement toute l'existence – et pas seulement l'existence, mais également le possible –, ait encore trouvé bon de descendre de sa solitude vers les mortels et de s'éteindre parmi ses disciples ? Qu'on ne vienne pas me dire qu'il le fit pour leur révéler des vérités. Tout ce qu'on pourra m'objecter ne dissipera pas cette ombre de médiocrité sur l'homme le plus lucide que la terre ait porté. Le Bouddha avait renoncé à tout pour cristalliser sa doctrine et non par amour du néant. La pédagogie a tellement infecté l'humanité que les nihilistes eux-mêmes ne peuvent pas vaincre leurs instincts didactiques. Jusqu'aux suicidaires qui veulent nous apprendre quelque chose, n'est-ce pas ? Comme on se sépare facilement du ciel et difficilement des hommes !

À quoi m'ont servi tous les hommes que j'ai connus, aimés, haïs ? Lorsqu'on dresse le bilan, à un moment de solitude, on ne comprend que trop qu'on n'a jamais rencontré personne, que les amours et les amitiés ne sont même pas des illusions, qu'on n'a jamais été que soi-même, seul, seul à en crever, condamné, malheureux.

Je ne pense pas qu'un homme en ait jamais compris un autre. Ne vous est-il pas arrivé, lors de crises de noire mélancolie, en plein délire saturnien, quand Dieu descend sur votre cerveau avec toutes ses ombres, de rester planté au milieu de la ville sans avoir personne chez qui aller ? Quel vide atroce on ressent parmi les hommes, quel vide qu'aucun d'entre eux ne peut soupçonner et qui vous suffoque dans l'indéchiffrable de votre sort ! On voudrait se rendre quelque part. Mais où ? Vers quel nulle part ? Car on n'a jamais où aller... La vie est un cul-de-sac – même pas un désert...

On ne peut jamais aller chez personne. Aussi ne peut-on aimer que la montagne, la mer et la musique. Vivre entouré de milliers de gens et se rendre compte qu'on tourne dans un *nul humain* multiplié, inutile, écœurant !

Le temps qui passe ne vous apprend qu'à rester seul avec vous-même, tellement seul que vous vous laissez attendrir même par le néant. Comment les tissus ont-ils pu accumuler autant de désolation,

comment la matière ne s'embrase-t-elle pas par amour des soupirs ?

Il doit y avoir des êtres qui tiennent compagnie au diable, autrement ce serait à n'y rien comprendre. Il les a arrachés des bras de Dieu et leur a « appliqué » le baiser de la mort, de la lucidité, je veux dire : du tourment.

Les pensées sont des toxines et les vérités des poisons pour celui que Satan a serré dans ses bras. Les marques de son étreinte demeurent, stigmates de la condamnation et de la chute.

Je doute que la vie mérite l'attention et la délicatesse d'un regret. La lumière est devenue l'apanage des bêtes ; les âmes sensibles ne peuvent plus respirer que la nuit...

Alors, faut-il s'étonner que mon cœur se détourne des hommes ? Ils inspirent un tel dégoût qu'on désire être complètement isolé, qu'on souhaite mourir atrocement seul et incompris. Toutes les religions ont parlé de consolation ; mais aucune ne l'a trouvée possible parmi les mortels. L'homme ne peut absolument rien nous donner, parce que nous ne voulons d'aucun secours venant des spectres.

Tout cela ne serait pas triste s'il s'agissait seulement de connaissances ou de doutes. Qu'il serait facile alors de s'en accommoder ! Il suffirait d'une bonne cuite de temps en temps pour ne pas devenir fou, et puis tout irait comme sur des roulettes. Mais la peur, cette peur que ne peut apaiser qu'une peur encore plus grande ! Chez qui aller quand elle vous envahit ? Dans un bordel installé dans un caveau ou au fond de la mer... En tout cas, pas chez les hommes. Car aucun n'a jamais pleuré parce qu'un autre avait peur... Quelqu'un a-t-il besoin de pitié ? De larmes peut-être... Puisque la pitié est partout, mais ne sert à rien ni à personne.

Il faut avoir aimé la vie à la folie pour la trouver superflue et avoir souffert pour les hommes jusqu'au délire pour les trouver inexistantes.

Et voici la conclusion : les hommes n'existent pas. Au début, on regrette un peu qu'il en soit ainsi, on voudrait atténuer une aussi déchirante évidence, mais on finit par lui céder en lui sacrifiant tous ses espoirs. Alors naissent la force de la solitude et un héroïsme fier et funèbre.

Les philosophes pessimistes avaient beau jeu d'affirmer que *rien n'existe*. Ils laissaient entendre que *quelqu'un existe*.

Mais c'est clair : *personne n'existe*. Il se peut toutefois que *quelque chose existe*.

Pour nous autres, êtres qui, bon gré mal gré, luttons dans le temps, la vision olympienne du néant est infiniment moins douloureuse que l'inexistence des hommes, que le vide humain. Il est terrible de se séparer d'un monde dans lequel on n'a rencontré personne, dans lequel on n'a trouvé personne d'intéressant, de mourir sans un seul souvenir, avec une mémoire ployant sous le fardeau du vide !

*Je ne comprends pas
qu'il y ait des gens qui dorment tranquillement*

Nous ne pourrons jamais couronner la Roumanie d'une auréole historique si nous ne vivons pas chacun, avec une passion orageuse et douloureuse, toutes les humiliations qui ont rempli notre triste histoire. Si nous ne tentons pas une régression subjective dans le désastre et la tragédie de notre histoire, nous serons malheureusement perdus pour la transfiguration future de cette nation, parce qu'elle sera perdue elle-même. Je ne comprends pas qu'il y ait des gens qui dorment tranquillement après avoir pensé à l'existence souterraine d'un peuple persécuté, à ses siècles d'obscurité, de terreur et de servage. Lorsque je vois la Transylvanie, je vois se dérouler une configuration plastique de douleurs muettes, un drame clos, étouffé...

N'arrive-t-il pas quelquefois que toutes les humiliations endurées vous brûlent comme un poison concentré et que rejaillissent toutes les envies de vengeance accumulées au fil des siècles ?

Il n'a rien compris au problème de la Roumanie, celui pour qui elle n'est pas une obsession douloureuse.

SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES

- « La volonté de croire », *Miscarea* du 25 février 1931.
- « L'intellectuel roumain », *Miscarea* : partie dans le numéro du 27 février 1931 ; 2^e partie dans le numéro du 1^{er} mars 1931.
- « La psychologie du chômeur intellectuel », *Miscarea* du 8 mai 1931.
- « Une forme de la vie intérieure », *Miscarea* du 8 juillet 1931.
- « Du succès », *Miscarea* du 18 juillet 1931.
- « Oskar Kokoschka », *Gândirea*, numéro de septembre-novembre 1931.
- « Lucian Blaga : *L'Éon dogmatique* », *Revista de filozofie*, numéro de juillet-décembre 1931.
- « Simon Frank : *Gestalt und Freiheit in der griechischen Orthodoxie* », *Revista teologică*, numéro de novembre-décembre 1931.
- « Erwin Reisner et la conception religieuse de l'histoire », *Gândirea*, numéro de décembre 1931.
- « Auguste Rodin », *Floarea de foc* du 6 janvier 1932.
- « Réflexions sur la misère », *Floarea de foc* du 30 janvier 1932.
- « Individu et culture », *Floarea de foc* du 19 mars 1932.
- « La structure de la connaissance religieuse », *Revista teologică*, numéro de février-mars 1932.
- « Le sens de la culture contemporaine », *Azi*, numéro d'avril 1932.
- « L'irrationnel dans la vie », *Gândirea*, numéro d'avril 1932.
- « La perspective pessimiste de l'histoire », *Calendarul* du 18 juin 1932.
- « *La Mélancolie* de Dürer », *Calendarul* du 8 juillet 1932.
- « Style et eschatologie », *Calendarul* du 20 juillet 1932.
- « La vision de la mort dans l'art du Nord », *Calendarul* du 3 août 1932.
- « La lettre d'un solitaire », *Calendarul* du 27 août 1932.
- « Hokusai », *Calendarul* du 13 septembre 1932.
- « Considérations non philosophiques », *Calendarul* du 12 octobre 1932.
- « Un aspect de l'irrationalité de la vie », *Calendarul* du 21 octobre 1932.
- « Des états dépressifs », *Calendarul* du 5 novembre 1932.
- « La conscience et la vie », *Calendarul* du 15 novembre 1932.
- « Où vont donc les jeunes ? », *Calendarul* du 18 novembre 1932.
- « Le symbole et le mythe », *Calendarul* du 25 décembre 1932.
- « Karl Jaspers : *Psychologie der Weltanschauungen* », *Arhiva pentru știința și reforma socială*, numéro de l'année 1932.
- « Hegel et nous », *Arhiva pentru știința și reforma socială*, numéro de l'année 1932.
- « Le temps et le relativisme », *Gândirea*, numéro de décembre 1932.
- « Entre le spirituel et le politique », *Calendarul* du 2 janvier 1933.
- « Où sont les Transylvains ? », *Calendarul* du 22 janvier 1933.
- « Trop de clarté ! », *Calendarul* du 12 février 1933.
- « Revitaliser les formes ? », *Calendarul* du 16 février 1933.
- « Contre l'histoire et les historiens », *Calendarul* du 26 février 1933.
- « Une étrange forme de scepticisme », *Calendarul* du 4 mars 1933.
- « Les révélations de la douleur », *Azi*, numéro de février-mars 1933.
- « La foi et le désespoir », *Vremea* du 16 avril 1933.
- « L'expérience de l'éternité », *Calendarul* du 20 avril 1933.
- « De la véritable agonie », *România literară* du 6 mai 1933.
- « Des existences dramatiques », *Calendarul* du 26 mai 1933.
- « Contre les gens intelligents », *Discobolul*, numéro de mai 1933.
- « Les limites de la mobilité intérieure », *Calendarul* du 14 juin 1933.
- « Du sentiment de la nature », *Calendarul* du 1^{er} août 1933.
- « Des modes de contemplation », *Calendarul* du 5 août 1933.
- « La sensibilité tragique en Roumanie », *Abecedar* du 3-10 août 1933.
- « Lettre écrite à la montagne », *Calendarul* du 16 août 1933.
- « Maurice Maeterlinck », *Calendarul* du 19 septembre 1933.
- « Le pays des hommes atténués », *Vremea* du 24 septembre 1933.
- « Éloge des hommes passionnés », *Rampa* du 28 septembre 1933.
- « L'écriture comme moyen de libération », *Vremea* du 1^{er} octobre 1933.

« L’homme sans destin », *Vremea* du 8 octobre 1933.
« La culture et la vie », *Rampa* du 16 octobre 1933.
« Le problème de chaque instant », *Vremea* du 22 octobre 1933.
« La joie de nos propres hauteurs », *Vremea* du 29 octobre 1933.
« Le malheur comme destin », *Vremea* du 8 avril 1934.
« La Roumanie devant l’étranger », *Vremea* du 29 avril 1934.
« Éloge de la prophétie », *Vremea* du 27 mai 1934.
« Mélancolies bavaroises », *Vremea* du 10 juillet 1934.
« Le culte de la force », *Vremea* du 26 août 1934.
« Vers une autre morale sexuelle », *Vremea* du 11 novembre 1934.
« Le style intérieur de Lucian Blaga », *Gândirea*, numéro de décembre 1934.
« La sensibilité mystique », *Viata ilustrată*, numéro de décembre 1934.
« Maglavit et l’autre Roumanie », *Vremea* du 6 octobre 1935.
« La nécessité du radicalisme », *Vremea* du 27 octobre 1935.
« Le christianisme et le scandale qu’il a amené dans le monde », *Vremea* du 25 décembre 1935.
« Greta Garbo », *Acțiunea* du 16 février 1936.
« La Roumanie souterraine », *Vremea* du 19 avril 1936.
« L’inarticulation historique de l’Espagne », *Vremea* du 27 septembre 1936.
« Nihilisme et nature », *Vremea* du 30 mai 1937.
« Nae Ionescu et le drame de la lucidité », *Vremea* du 6 juin 1937.
« Le crime des vieillards », *Vremea* du 20 juin 1937.
« Fragments de Quartier Latin », *Cuvântul* du 31 janvier 1938.
« Le péché de la voix humaine », *Cuvântul* du 2 mars 1938.
« Un Paris provincial... », *Vremea* du 8 décembre 1940.
« Le leurre de l’action », *Vremea* du 15 décembre 1940.
« Personne n’existe », *Seara* du 13-14 juillet 1943.
« Je ne comprends pas qu’il y ait des gens qui dorment tranquillement », *Seara* du 2-3 décembre 1943.

[2](#) Poète, philosophe, auteur dramatique (1895-1961). *(N.d.T.)*

[4](#) *L'Histoire comme chute originelle et marche vers le jugement. Fondements d'une métaphysique chrétienne de l'histoire.*
(N.d.É.)

[8](#) Respectivement « élan passionné » et « angoisse du monde ». (*N.d.T.*)

¹⁰ « Hegel est sans doute le grand irrationaliste que connaît l'histoire de la philosophie. » (*N.d.É.*)

¹¹ [L](#) *L'Historisme et ses problèmes* (1922). (N.d.É.)

¹³ L'un des noms successifs d'un parti politique d'extrême droite. (*N.d.T.*)

¹⁴ La Transylvanie fut rattachée à la Roumanie à l'issue de la Première Guerre mondiale. (*N.d.T.*)

[15](#) Village des Carpates méridionales, à 1 450 mètres d'altitude. (*N.d.T.*)

[16](#) Village de la plaine danubienne, qu'une « apparition » de Dieu à un berger rendit célèbre dans toute la Roumanie, attirant les foules.
(*N.d.T.*)

¹⁸ Professeur d'extrême-droite (1890-1940), qui exerça une influence néfaste sur les intellectuels de la génération de Cioran. (*N.d.T.*)

¹⁹ Après la parution du roman *Domnisoara Christina* (en français *Mademoiselle Christina*, traduit par Claude Levenson, L’Herne, 1978). *(N.d.T.)*